LA VALEUR HISTORIQUE

DU

QUATRIÈME ÉVANGILE

LA VALEUR HISTORIQUE
DU
QUATRIÈME ÉVANGILE

PAR

M. LEPIN

PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE LYON

DEUXIÈME PARTIE
LES DISCOURS ET LES IDÉES

PARIS
LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS
76 bis, RUE DES SAINTS-PÈRES, VIIe

—

1910

Nihil obstat

A. AUBONNET

sup.

Imprimatur

Lugduni, die 25ª junii 1909

† PETRUS, Card. COULLIÉ

arch. Lugdun.

LA VALEUR HISTORIQUE

DU

QUATRIÈME ÉVANGILE

DEUXIÈME PARTIE

LES DISCOURS ET LES IDÉES

Le caractère d'historicité reconnu aux récits du quatrième Évangile semble bien constituer un argument *a priori* très sérieux en faveur de l'authenticité de ses discours. On ne comprendrait guère un apologiste, soucieux de relater avec exactitude les actes du Sauveur en vue d'établir la foi chrétienne, et ne craignant pas de mêler à ses récits d'histoire un compte rendu de discours qui n'auraient jamais été prononcés par le Christ, mais seraient son œuvre propre.

Puisque l'évangéliste a sur la vie de Jésus des renseignements indépendants, exacts et précis, autant qu'abondants et divers, pourquoi ne serait-il pas aussi personnellement informé au sujet de ses entretiens? S'il a pu compléter la biographie synoptique de la manière que nous avons constatée, il a pu puiser également à bonne source ce qu'il ajoute au recueil de sentences exploité par ses devanciers.

Il semble, en effet, incontestable que les déclarations formulées par le divin Maître ont dû être incomparablement plus abondantes, plus variées et plus riches, que ne le rapportent les trois premiers Évangiles [1]. La

[1] Loisy, *Les Évang. syn.*, t. I, p. 187 : « Les premiers auditeurs, devenus les dépositaires de l'Évangile, ne retrouvaient dans leurs

relation de ces premiers documents est, à n'en pas douter, incomplète au point de vue de la doctrine, comme elle l'est au point de vue des faits. Le véritable problème qui se pose à l'historien est même d'expliquer comment, étant incomplets et abrégés, les Synoptiques ont néanmoins rapporté si souvent les mêmes incidents et les mêmes discours. La raison de ce phénomène est sans doute à chercher dans les circonstances qui ont présidé à la formation de ces écrits, et qui ont donné à l'Évangile primitif dont ils dépendent son cadre déterminé et sa forme concise.

Quoi qu'il en soit, il est certain que les enseignements du Sauveur, comme ses actes, ont débordé considérablement, dans la réalité, ce cadre raccourci et ce sommaire restreint. L'on comprend donc qu'un écrivain, capable d'ajouter nombre de traits d'histoire à ceux que fournissaient les évangélistes antérieurs, ait pu compléter également leur relation des discours de Jésus en puisant dans des souvenirs authentiques.

Dans quelle mesure cette induction trouve-t-elle sa vérification dans les textes? C'est ce qu'il nous faut examiner.

Dans un premier chapitre, nous considérerons le cadre historique des discours du quatrième Évangile et verrons quelle garantie ces discours reçoivent de

souvenirs que les éléments les plus saillants des instructions de Jésus, les sentences incisives, les comparaisons vivantes, les piquantes histoires. Et cette remarque ne vaut pas seulement pour les discours publics, mais pour les entretiens familiers avec les disciples : de ces conversations, il subsiste quelques lignes; des avis généraux il reste un certain nombre de sentences dont on a composé des recueils analogues à ceux qui représentent la prédication publique. Quantité de sentences et de paraboles ont dû tomber dans l'oubli, avec les propos plus communs qui les avaient d'abord entourés. On peut dire qu'il n'a surnagé dans la mémoire des premiers fidèles que ce qui était d'utilité pratique et d'application directe pour l'édification des croyants et le progrès de la nouvelle religion. » Cf. Schmiedel, art. *Gospels*, col. 1885-1886.

leur liaison immédiate avec l'histoire et aussi des diverses marques qu'ils offrent de relation prise sur la réalité.

Au chapitre II, nous étudierons le procédé littéraire des discours johanniques, puis, au chapitre III, l'uniformité des idées exposées dans ces discours, en nous demandant si ce procédé littéraire et cette uniformité obligent à mettre fond et forme au compte du rédacteur.

Le chapitre IV sera consacré à quelques expressions et idées familières à notre Évangile, que nous comparerons avec celles des Synoptiques.

Au chapitre V, viendra l'examen du rapport des idées johanniques avec les idées et les faits postérieurs au temps de Jésus. Enfin, au chapitre VI, l'étude du Christ johannique, mis en regard du Christ de l'histoire.

CHAPITRE PREMIER

LE CADRE HISTORIQUE DES DISCOURS JOHANNIQUES

Ce qui frappe, dans les discours du quatrième Évangile, quand on les considère indépendamment de toute comparaison avec la relation des trois premiers, c'est qu'ils se présentent dans un cadre qui a les meilleures apparences de l'histoire. Ils sont intimement mêlés au récit, reliés soit aux faits les plus importants, soit à des épisodes spéciaux de la vie de Jésus. Bien plus, on les voit entrecoupés d'incidents extrêmement naturels, de reparties animées, d'interruptions prises sur le vif. On a l'impression d'entretiens bien réels.

Est-ce un trompe-l'œil, et, sous ces dehors d'histoire, n'y a-t-il au fond qu'une composition imaginaire?

M. Loisy, après Strauss et nombre d'autres critiques, le prétend. D'un côté, le rattachement des discours aux narrations lui paraît s'expliquer par cette raison que les récits sont, en effet, conçus par l'évangéliste comme « symboles directs et signes expressifs des réalités spirituelles » exposées dans les discours, et les discours comme « illustration et complément des récits, » « explication de leur sens profond, » si bien que « faits et discours se tiennent dans l'œuvre johannique, » la doctrine entrant dans les récits et les récits faisant partie de la doctrine, par une véritable compénétration de l'enseignement et de l'histoire [1].

D'autre part, les « incidents qui se produisent pen-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 45, 76. Cité, t. I, p. 3. Cf. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 343 sq; Schmiedel, art. *John*, col. 2527 sq.; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 301, 334, 340; Wrede, *Charakter und Tendenz*, p. 5.

dant les instructions du Sauveur, à savoir les interruptions, les questions, les murmures, les disputes entre les assistants, ne sont » d'après lui « qu'un procédé littéraire pour animer et faciliter le développement des thèses johanniques [1]. » L'évangéliste a conçu lui-même le type du vrai disciple, du croyant parfait; il le réalise autant qu'il est en lui; il entre dans ce personnage, qui est le témoin de toute la doctrine, comme de tous les faits symboliques, exposés dans le quatrième Évangile. « A cette hauteur de contemplation mystique, il ne discerne pas ce que le Christ historique a dit et fait, de ce que lui-même fait dire et faire à son Christ ; il voit comme réels les discours qu'il lui prête et les signes où il incarne la doctrine des discours; il les voit et il y assiste dans ce disciple idéal qui ne se distingue plus de lui-même [2]. »

Mais, pour ce qui est de la première assertion, notre étude antérieure nous a montré que les récits johanniques, même ceux qui se trouvent reliés à une parole symbolique, ne sont pas à prendre pour de pures allégories. Nulle part nous n'avons trouvé de récit qui servirait de commentaire à une sentence, sans égard à la réalité de l'histoire. Cela nous garantit que l'auteur n'a pas conçu parallèlement ses discours comme explication du sens profond censé caché dans les narrations. Par conséquent, le rattachement des discours aux faits n'a pu être motivé par l'intention symbolique que l'on suppose.

La seconde assertion montre qu'on ne peut s'empêcher de reconnaître la façon extrêmement vivante dont les incidents sont mêlés aux entretiens. Pour expliquer ce caractère de vie, sans admettre l'historicité des relations, on est contraint de supposer à l'évangéliste un tempérament mystique extraordinaire et

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 86.
[2] Id., *ibid.*, p. 891.

une puissance d'imagination si étonnante qu'elle ne lui aurait pas permis de discerner nettement, dans ses méditations religieuses, l'idéal du réel : si vivante est sa description, si peu suspect d'imposture son procédé, qu'il a dû voir les choses, entendre les paroles, en esprit, et rapporter le tout de bonne foi, sans pour ainsi dire se douter que ces entretiens étaient le produit de son imagination.

Or, cette supposition est en contradiction véritable avec les caractères de l'œuvre johannique qu'il nous a été donné de constater. Le quatrième évangéliste n'a rien du voyant absorbé dans sa contemplation et incapable de distinguer entre l'objet de sa spéculation intime et le fait extérieur. Rappelons-nous seulement la multitude et la variété de ses indications géographiques, historiques, à la fois très précises, très concrètes et très exactes : elles ne permettent pas de songer à un visionnaire indifférent au monde réel et à l'histoire.

Ainsi, l'explication symbolique ne rend raison ni de la façon étroite dont les discours johanniques sont rattachés aux récits, ni de la vie remarquable qui caractérise les incidents divers qui s'y trouvent mêlés. Ce double fait ne s'explique pas mieux par l'hypothèse, dont nos observations antérieures ont démontré l'impossibilité, d'une composition artificielle et romanesque. Ne faut-il pas y voir, dès lors, un indice nettement favorable à leur propre historicité?

Pour en juger en meilleure connaissance de cause, examinons nos divers discours au double point de vue en question [1].

[1] Nous laisserons en dehors de notre examen les entretiens qui sont si étroitement mêlés aux récits qu'ils en sont inséparables et ont dû être étudiés avec les récits eux-mêmes, dans notre première partie : tels les témoignages de Jean-Baptiste, les paroles de Jésus à ses premiers disciples, les sentences prononcées à l'occasion de ses miracles, de l'expulsion des vendeurs, de l'entrée à Jérusalem et dans les épisodes des derniers jours.

I. Entretien avec Nicodème

L'entretien de Jésus avec Nicodème, après l'expulsion des vendeurs du temple, est ainsi introduit : « Il y avait un homme, parmi les pharisiens, nommé Nicodème, magistrat des Juifs. Il vint le trouver de nuit et lui dit : Rabbi, nous savons que tu es venu de la part de Dieu comme maître ; car nul ne peut faire ces miracles que tu fais, si Dieu n'est avec lui [1]. »

Ce prélude a tout l'aspect d'une introduction historique. L'interlocuteur de Jésus est désigné par ses nom et qualité de la manière la plus précise ; la circonstance du temps auquel eut lieu sa démarche est indiquée avec soin; la démarche elle-même paraît motivée par les événements qui précèdent : dès ses premiers mots, Nicodème fait allusion aux miracles que le Sauveur vient d'accomplir et dont il a été question dans l'épilogue de l'expulsion des vendeurs [2].

A en croire cependant M. Loisy, l'épisode n'aurait qu'une portée symbolique : il serait composé à l'aide de traits empruntés aux récits synoptiques et en vue d'une idée à figurer.

« Le colloque de Jésus avec Nicodème, dit-il à la suite de M. H. Holtzmann, est le pendant johannique de ce qu'on lit dans les premiers Évangiles [3] touchant le magistrat qui demande au Christ ce qu'il fallait faire pour posséder la vie éternelle [4]. » « La question de la vie éternelle est sous-entendue dans Jean, III, 2. Dans Luc, XVIII, 18, celui qui interroge le Sauveur est dit ἄρχων, comme Nicodème. L'incapacité de celui-ci à comprendre le mystère du salut correspond à l'attitude

[1] Jean, III, 1-2.

[2] II, 23; cf. IV, 45.

[3] Cf. Marc, X, 17.

[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 303. Cf. H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 70.

du chef synoptique devant les exigences morales de l'Évangile [1]. Ce qui est dit de l'origine céleste de Jésus [2] est la contre-partie » du refus que le Sauveur oppose au titre de « bon Maître [3] » qu'on lui donne, en alléguant que « Dieu seul est bon [4]. »

D'autre part, le personnage mis en scène par le quatrième évangéliste serait entièrement figuratif, et figuratifs également le motif qui provoque sa démarche, comme la circonstance de temps qui lui est assignée.

« Nicodème, dit-il, est le type des croyants imparfaits qui veulent bien reconnaître en Jésus, à cause de ses miracles, un docteur envoyé de Dieu, mais à qui la proposition de l'Évangile spirituel paraît d'abord une énigme indéchiffrable [5]. » « En tant que type de croyant vulgaire, incapable de s'élever à l'intelligence des choses spirituelles, il ne diffère pas beaucoup de la masse des docteurs israélites, et la nuit qui recouvre son entrevue avec Jésus figure assez bien les ténèbres qui enveloppent le judaïsme des pharisiens [6]. »

Enfin, s'il est question de miracles qui excitent la foi des Hiérosolymitains, sans que néanmoins Jésus se fie à eux, parce qu'il connaissait leurs dispositions foncières, « ce trait peint beaucoup moins les rapports historiques de Jésus avec ses auditeurs qu'il ne définit la situation générale du judaïsme à l'égard du Messie qui lui était donné [7]. »

[1] Marc, x, 22; Matth., xix, 22; Luc, xviii, 23.

[2] Jean, iii, 13.

[3] Marc, x, 18; Luc, xviii, 19; cf. Matth., xix, 17.

[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 303, note 1.

[5] Id., *ibid.*, p. 304. Cf. H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 71 ; Schmiedel, art. *John*, col. 2540 ; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 142, note 1 : « Est-ce un personnage historique ? La question n'est pas susceptible d'une solution positive. Il reparaît vii, 50, et xix, 39, très impressionné par Jésus, mais incapable de saisir sa véritable nature. Il est un personnage type. »

[6] Id., *ibid.*, p. 328.

[7] Id., *ibid.*, p. 301.

Mais, tout d'abord, le rapprochement que l'on prétend établir entre notre épisode et le récit analogue des Synoptiques est bien arbitraire. Dans les premiers Évangiles, c'est un homme riche qui interroge Jésus sur le moyen d'acquérir la vie éternelle ; l'idée de richesse est un élément essentiel du récit : c'est parce que son interlocuteur est fortuné que le Sauveur lui parle de renoncer à tout pour le suivre ; et c'est parce que l'homme est attaché à ses biens qu'il refuse la condition imposée par le Maître et se retire ; aussi la conclusion naturelle de l'épisode est-elle la réflexion de Jésus sur la difficulté pour les riches d'atteindre au royaume des cieux ; la certitude au contraire de l'obtenir, pour les apôtres qui le suivent après avoir tout quitté. Or, cette idée fondamentale est totalement absente de l'épisode johannique.

Les autres rapports signalés sont des plus secondaires et, pour la plupart, n'existent même pas en réalité. On ne voit pas que Nicodème pose d'interrogation au Sauveur sur le moyen d'obtenir l'éternelle vie ; il ne récuse point les conditions imposées, ni ne se retire pour les trouver trop onéreuses. Que la parole du Christ johannique sur le « Fils de l'homme descendu du ciel » soit la contre-partie de la sentence synoptique : « Personne n'est bon que Dieu seul, » il faut une trop grande bonne volonté pour l'admettre.

La qualité de « chef », donnée à Nicodème, répond à celle du riche dans l'épisode synoptique : mais ce n'était pas là un titre exceptionnel, comme en témoignent les premiers Évangiles eux-mêmes [1]; ce rapport est insuffisant pour qu'on voie dans notre récit une transposition des récits antérieurs, alors que tous les autres traits, et les plus caractéristiques, sont si visiblement divergents.

[1] Matth., IX, 18 = Luc, VIII, 41 ; XIV, 1. Cf. Luc, XXIII, 13, 35 ; XXIV, 20 ; Act., III, 17 ; IV, 5, 8 ; Jean, VII, 26, 48 ; XII, 42.

Nicodème est-il un personnage figuratif? Admettons qu'il se montre croyant imparfait. Ce qui est certain, c'est qu'il n'est pas conçu idéalement par l'évangéliste comme type d'une catégorie. Autour du Sauveur, il devait y avoir, et il y avait, en effet, des notables et des lettrés qui inclinaient à croire en lui et se sentaient bien disposés à son égard, sans oser cependant encore se déclarer ouvertement ses partisans.

Le quatrième évangéliste y fait allusion [1]. Son témoignage s'accorde avec celui de saint Luc, qui montre des pharisiens influents recevant Jésus à leur table [2]. De son côté, le livre des Actes nous présente, en la personne de Gamaliel, un docteur de la Loi, membre du sanhédrin, qui, en plein conseil, quoique d'une façon détournée, prend la défense des prédicateurs de l'Évangile [3]. Ailleurs, ce même livre des Actes nous parle de pharisiens ralliés à la foi chrétienne dès les premiers jours de l'Église [4]: or, il est tout à fait à croire que ce mouvement favorable n'avait pas commencé seulement après la mort du Sauveur; de son vivant déjà, comme l'attestent les Évangiles, un certain nombre avaient dû se rapprocher de lui et se sentir inclinés à devenir ses disciples. Le personnage de Nicodème, tel qu'il figure en notre épisode, est donc dans la vraisemblance de l'histoire.

La façon dont il est présenté en deux autres endroits du livre garantit positivement son individualité réelle. Lors de la fête des Tabernacles, des satellites ont reçu du sanhédrin mission de s'emparer de Jésus; ils reviennent sans avoir osé le faire; les chefs des prêtres et les pharisiens s'en irritent ; Nicodème se risque à objecter : « Est-ce que notre Loi condamne un homme avant de

[1] Jean, XII, 42.
[2] Luc, VII, 36 ; XI, 37 ; XIV, 1.
[3] Act., V, 34.
[4] Act., XV, 5.

l'avoir entendu et appris de lui ce qu'il fait [1]? » On ne comprendrait guère que l'évangéliste ait imaginé cette intervention discrète d'un sanhédriste pour caractériser le type du croyant imparfait. La réflexion de Nicodème est celle d'un pharisien bien authentique, mais qui n'a point épousé la haine aveugle de ses collègues et désapprouve leurs mesures de persécution contre Jésus, sans laisser néanmoins de demeurer fidèle à son parti et de garder sa situation.

Dans le récit de la sépulture du Christ, Nicodème figure en compagnie de Joseph d'Arimathie, sous des traits qui, dans l'ensemble et pour la signification, sont exactement semblables à ceux de son compagnon [2]. Si l'évangéliste n'avait pas conservé le personnage synoptique, en maintenant sa physionomie intacte, on aurait eu beau jeu pour déclarer que notre auteur lui avait substitué un type idéal. Mais l'écrivain garde Joseph d'Arimathie et il lui adjoint Nicodème. Or, il est invraisemblable que des deux personnages ainsi associés l'un soit réel, l'autre symbolique. La mention de Nicodème doit être faite, comme celle de son collègue, sur le terrain de l'histoire. Le Talmud nous le savons, connaît parmi les disciples de Jésus un personnage de ce nom, et il le regarde si bien comme réel qu'il mentionne jusqu'à son premier nom juif de Buni [3].

L'interlocuteur de Jésus n'étant pas un symbole, le fait qu'il vient trouver le Sauveur de nuit ne peut avoir la signification allégorique qu'on prétend. Cette circonstance est d'ailleurs rappelée dans les deux autres passages où il entre en scène : or il est clair que, dans ces deux endroits, la mention a simplement pour but d'indiquer qu'il était, en secret, quoique non ouvertement, favorable au Christ.

[1] Jean, VII, 50.
[2] XIX, 39.
[3] Voir t. I, p. 578.

Cela est si vrai que M. Loisy modifie le sens de son symbole et prétend voir figurée dans la mention de la nuit « la contrainte que les chefs du judaïsme exerçaient pour prévenir les conversions au christianisme [1]. » Mais comment trouver dans le même personnage ce double symbolisme, du pharisien plongé dans les ténèbres de l'ignorance, et du Juif contraint de dissimuler ses sympathies pour la religion chrétienne? La nouvelle signification est d'ailleurs aussi arbitraire que la première. La contrainte à laquelle fait allusion la notice évangélique se comprend très naturellement dans la réalité de l'histoire, à l'époque du Sauveur.

Que Nicodème ait été secrètement favorable à Jésus et qu'il soit venu trouver le divin Maître à la dérobée, c'est donc un détail qui présente la meilleure vraisemblance et dont l'authenticité se trouve garantie par l'historicité même des deux autres épisodes où le fait est rappelé.

L'occasion donnée à sa démarche offre un caractère de réalité aussi net. Ce sont les signes récemment accomplis par Jésus dans la capitale. Or, un détail tend à montrer que l'évangéliste n'invente point les miracles auxquels il fait ainsi très simplement allusion.

Dans le reste de l'Évangile, il a à cœur de souligner l'incrédulité des Juifs hiérosolymitains et leur aveuglement obstiné devant les nombreux miracles du Christ [2]. Or, ici, il déclare expressément que beaucoup crurent en lui, en voyant les signes qu'il faisait. Sans doute, il laisse entendre que cette foi était superficielle, qu'elle n'avait pas de profondeur, que ce n'était point une vraie foi. Mais puisqu'il tient à accuser l'incrédulité de ces Juifs, pourquoi mentionner si directement, en cet endroit, leur attitude favorable, sauf à faire sur ce point quelques réserves très discrètes ?

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 86.

[2] Jean, XII, 37 sq.; cf. IV, 45, où la foi des Galiléens est mise en contraste avec l'incrédulité des Judéens.

La conduite de l'écrivain ne s'explique que s'il vise un fait de l'histoire : le Sauveur a réellement accompli en cette circonstance des œuvres qui ont amené un commencement de foi chez certains Juifs. La même chose est signalée à diverses reprises dans les chapitres suivants [1]. Ces premières manifestations auront engagé un pharisien notable, tel que Nicodème, à s'aboucher en secret avec Jésus : rien n'est plus naturel.

Mais, si le personnage est réel, si les circonstances et l'occasion de sa démarche appartiennent à l'histoire, c'est, il faut en convenir, une précieuse garantie pour l'entretien qui est ensuite rapporté [2].

II. Entretien avec la Samaritaine

A la suite du dernier témoignage de Jean-Baptiste, Jésus, apprenant la disposition des pharisiens à son

[1] Jean, vii, 12, 31, 40-41; viii, 30; x, 21, 41; xi, 45; xii, 11.

[2] Peu logique paraît l'attitude de Renan qui sacrifie toute cette conversation, comme « un morceau de théologie apostolique, » tout en reconnaissant que l'interlocuteur de Jésus et la circonstance même de l'entretien appartiennent à l'histoire. « Le texte de la conversation, dit-il, *Vie de Jésus*, p. 229, note 1, a été inventé par l'auteur du quatrième Évangile; mais on ne peut guère admettre l'opinion d'après laquelle le personnage même de Nicodème, ou du moins son rôle dans la vie de Jésus, aurait été imaginé par cet auteur. » P. 491 : « La circonstance à laquelle l'auteur rattache cet entretien est-elle historique ou est-elle de son invention? C'est ce qu'il est difficile de dire. J'incline cependant pour le premier parti; car le fait est rappelé plus bas (xix, 39), et Nicodème est mentionné ailleurs (vii, 50 sq.). Je suis porté à croire que Jésus eut en réalité des relations avec un personnage considérable de ce nom, et que l'auteur de notre Évangile, qui savait cela, a choisi Nicodème, comme Platon a choisi Phédon ou Alcibiade, pour interlocuteur d'un de ses grands dialogues théoriques. » Cf. p. 500, 529. — On est assez surpris de trouver allégué, contre l'authenticité de l'entretien rapporté, un motif comme celui-ci, p. 490 : « Une telle conversation n'aurait pu être racontée que par Jésus ou par Nicodème. Les deux hypothèses sont également invraisemblables. » Et pourquoi invraisemblables?

égard, quitte la Judée pour aller en Galilée. « Or, dit l'évangéliste, il lui fallait passer par la Samarie. Il vint donc à une ville de Samarie, nommée Sychar, près du champ que Jacob donna à son fils Joseph. Or, il y avait là un puits dit de Jacob. Jésus donc, fatigué du voyage, s'assit à même au bord du puits. C'était environ la sixième heure. Une femme de Samarie vient puiser de l'eau [1]. » Pendant que ses disciples sont allés au village voisin acheter des vivres, le Sauveur lie conversation avec la Samaritaine et se révèle à elle comme le Messie. Aux disciples de retour il fait entrevoir leur œuvre d'évangélisation prochaine. Enfin il passe deux jours chez les Samaritains, qui le reconnaissent pour le Sauveur du monde [2].

Tout cet épisode paraît aux critiques symbolistes n'avoir d'autre valeur que celle d'un tableau idéal.

« La réalité substantielle du fait, déclare M. Loisy, n'est pas soutenable, à moins qu'on ne conteste toute signification au témoignage des Synoptiques, des Actes, et même de saint Paul, en ce qui regarde le ministère du Christ. Il est admis par toutes ces autorités que Jésus n'a jamais prêché qu'aux Juifs et qu'il ne leur demandait pas de croire à sa qualité de Messie, mais au prochain avènement du royaume des cieux. Ce que Jean nous présente n'est pas une scène de l'Évangile, mais un tableau de mission chrétienne. Luc avait déjà eu l'intention de figurer par les relations de Jésus avec les Samaritains l'évangélisation des Gentils; mais il ne s'était pas risqué à dire que le Christ eût prêché en Samarie; il se contentait de lui faire traverser le pays, et les premières conversions de Samaritains ne s'accomplissent que dans les Actes, par la prédication apostolique. Jean a anticipé dans le cadre évangélique ce que racontent les Actes, et il a résolument attribué à Jésus

[1] Jean, IV, 4-7.
[2] IV, 8-42.

l'œuvre que Luc, dans le troisième Évangile, a fait pressentir. Le Christ de Jean est le Christ glorifié, qui réalise par ses disciples le salut du monde. L'histoire de la Samaritaine, comme le reste du quatrième Évangile, a derrière elle Paul et la diffusion du christianisme chez les païens [1]. »

Les personnages, les détails du récit, tout aurait une signification allégorique. La femme de Samarie représenterait la Samarie elle-même. Lorsque, invitée par Jésus à aller chercher son mari, elle répond qu'elle n'en a point : « Tu as bien dit, reprend le Sauveur, tu n'as pas de mari; car tu en as eu cinq, et maintenant celui que tu as n'est pas à toi [2]. » Cette mention doit avoir un sens profond. « L'allégorie peut être regardée comme certaine, dit M. Loisy; le tout est d'en déterminer l'objet. »

Or, « plusieurs critiques, voyant dans la femme une personnification du peuple samaritain, identifient les cinq maris aux dieux des peuples transportés en Samarie par les Assyriens [3], et le compagnon illégitime, soit à Iahvé, soit à Simon le Magicien [4]. » Sans approuver formellement cette interprétation, M. Loisy l'expose avec complaisance, et il n'en signale pas d'autre; on peut en conclure qu'il n'en connaît pas de plus plausible. Il précise même sous quelle forme exacte il entend

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 369-370. Cf. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 287 : « L'histoire de la Samaritaine au puits, racontée par le quatrième évangéliste, est évidemment une imitation poétique des scènes de Jacob et de Rachel, d'Éliézer et de Rébecca à la fontaine (Gen., XXIV, XXIX); elle est aussi le symbole anticipé de la prédication des disciples en Samarie (Act., VIII, 4 sq.) et de la conversion des Gentils; » H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 83; Pfleiderer, *Urchrist.*, t. II, p. 355; Wernle, *Anf. Relig.*, p. 442; Abbott, art. *Gospels*, col. 1797, 1801; Schmiedel, art. *John*, col. 2540; Kreyenbühl, *Evang. der Wahr.*, t. II, p. 407 sq.; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 155.

[2] Jean, IV, 17-18.

[3] II Rois, XVII, 24-31.

[4] Loisy, *op. cit.*, p. 354.

la faire sienne : tandis que H. Holtzmann opine pour Simon le Magicien [1], lui se prononcerait plutôt, à la suite de Pfleiderer et de J. Réville, pour Iahvé. « Si » l'évangéliste, dit-il, « a pensé aux faux dieux à propos des cinq maris, il est probable que le Dieu d'Israël est le sixième, qui n'est pas réellement mari, parce qu'on ne le connaît pas [2]. » « Pour un habitué de l'allégorie, affirmait J. Réville, cela est clair comme de l'eau de roche [3]. »

D'autre part, plusieurs traits du récit seraient calqués, en quelque sorte, sur l'histoire de l'évangélisation samaritaine racontée par les Actes. Ainsi, l'évangéliste ne spécifie pas que la femme ait rempli sa cruche de l'eau du puits : au sentiment de M. Loisy, « la cruche reste vide, » et, dit-il, « il n'est pas téméraire d'admettre que la cruche vide est aussi un symbole. » « Peut-être l'évangéliste n'a-t-il pas laissé la Samaritaine remplir sa cruche d'eau, pour insinuer qu'elle n'avait pas reçu l'eau de l'esprit, bien qu'elle l'eût demandée, sans savoir ce que c'était, comme Simon le Magicien [4]. »

Le récit ne dit pas d'une façon expresse qu'au sortir de l'entretien avec Jésus la femme lui soit gagnée : M. Loisy pense encore que l'auteur a dû le taire avec intention. « L'attitude équivoque de la Samaritaine, dit-il, figurerait assez bien celle du groupe samaritain non converti, à l'égard de la prédication apostolique, avec la pointe de curiosité indiscrète, et incrédule au fond, qui se remarque au livre des Actes dans Simon le Magicien [5]. »

[1] H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 84; Holtzmann-Bauer, *Evang. Joh.*, p. 112. Cf. Abbott, art. *Gospels*, col. 1801, note 6.

[2] Loisy, *loc. cit.* Cf. Pfleiderer, *Urchrist.*, t. II, p. 356; A. Réville, *Jésus de Nazareth*, t. I, p. 344; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 153; Calmes, *S. Jean*, p. 206.

[3] J. Réville, *loc. cit.*

[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 361.

[5] Id., *ibid.*, p. 359.

Enfin, la conversion des Samaritains, qui termine l'épisode, présagerait la conversion des Gentils. Les gens de Sychar témoignent le désir de retenir Jésus auprès d'eux, et les deux jours que le Sauveur reste dans leur ville suffisent pour la conversion d'un grand nombre. « Le Christ, remarque M. Loisy, est mieux accueilli en Samarie qu'à Jérusalem : ainsi l'Évangile sera mieux reçu des païens que des Juifs... Il semble que l'antithèse est voulue, et que, dans sa rigueur, elle répond moins à l'attitude réelle des Juifs et des Samaritains à l'égard de Jésus pendant son ministère, qu'à celle des Juifs, en général, et des non-Juifs, du monde païen, représenté ici par les Samaritains, à l'égard de l'Évangile prêché par les apôtres et leurs successeurs [1]. »

Ces diverses interprétations symboliques, soumises à l'examen, accusent le même procédé arbitraire que nous avons si souvent rencontré.

Notre épisode peut-il d'abord être regardé comme un présage de la conversion des Gentils? Il le peut, sans doute, à la façon de l'histoire synoptique du centurion et de celle de la Chananéenne [2] : de part et d'autre, le Sauveur a pu greffer une leçon prophétique sur un incident très réel. Mais rien n'indique que l'épisode soit conçu par l'évangéliste directement et uniquement pour signifier la vérité en question.

Les personnages qu'il met en scène sont des Samaritains ; or les Samaritains sont des schismatiques par rapport aux Juifs, non des païens. L'évangéliste les présente lui-même expressément comme adorateurs du vrai Dieu, se réclamant des patriarches, et attendant le Messie [3]. Pourquoi, s'il voulait figurer la conversion des Gentils, n'avoir pas mis en scène des païens

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 367. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 155.
[2] Matth., VIII, 5-13; Marc, VII, 24-30.
[3] Jean, IV, 12, 20, 25.

authentiques ? Pourquoi, au lieu d'imaginer une excursion de Jésus en Samarie, n'avoir pas exploité de préférence un de ses voyages vers les contrées païennes de la Décapole ou de la Phénicie [1] ? Il ne semble pas possible que, dans l'esprit de notre auteur, l'épisode représente, d'une façon purement idéale, la conversion des païens.

Est-ce du moins un tableau allégorique de l'évangélisation samaritaine? On n'est pas plus autorisé à le prétendre. Il serait d'abord fort étonnant qu'un théologien d'Asie-Mineure, à la fin du premier siècle, ait eu la pensée de mettre en relief dans un épisode aussi saillant la conversion des Samaritains. L'intérêt porté à cette petite secte palestinienne paraît inexplicable chez un écrivain de cette époque et de ce milieu.

D'un autre côté, les rapports signalés entre le récit johannique et l'histoire des Actes sont des plus subjectifs.

Dans les Actes [2], nous lisons, qu'après la persécution qui suivit le meurtre de saint Étienne, le diacre Philippe alla évangéliser les Samaritains, dont il convertit et baptisa un grand nombre ; à cette nouvelle, les apôtres, demeurés à Jérusalem, envoient deux des leurs, Pierre et Jean, qui, par l'imposition des mains, font descendre le Saint-Esprit ; émerveillé déjà par les miracles de Philippe, le magicien Simon demande à prix d'argent le pouvoir de communiquer lui aussi l'Esprit-Saint : proposition sacrilège, que saint Pierre lui reproche en termes sévères, en l'invitant à faire pénitence.

Quels rapports signale-ton entre le récit johannique et ces données? Simplement que la Samaritaine laisse sa cruche vide, ce qui signifierait qu'elle n'a pas reçu l'eau vive de l'Esprit, à l'exemple de Simon, et, d'autre part, que sa conversion n'est pas expressément

[1] Cf. Marc, v, 1, 20; vii, 24, 31.
[2] Act., viii, 4-25.

mentionnée par l'évangéliste, ce qui rend son attitude équivoque comme celle du magicien. Mais, en réalité, rien n'indique que la cruche soit vide; il serait même très étonnant qu'elle le fût, étant donné que Jésus n'a dû demander à boire qu'après que la femme a eu rempli son seau au puits [1]. L'évangéliste ne précise pas que la Samaritaine soit convertie, mais il ne dit rien non plus qui insinue le contraire; il laisse même assez clairement entendre sa conversion, lorsqu'il mentionne qu'un grand nombre crurent à sa parole et qu'un plus grand nombre n'hésitèrent pas à lui dire qu'ils croyaient désormais, non plus sur son témoignage, mais sur leur propre expérience [2].

Ainsi, les traits mêmes qui sont censés figurer l'attitude suspecte de Simon le Magicien, ou du groupe samaritain non converti, n'ont pas véritablement cette signification. Et, malgré toute sa sagacité, le critique n'a rien trouvé qui rappelât le moins du monde la proposition sacrilège de Simon touchant l'acquisition du pouvoir sur l'Esprit-Saint, ni les menaces qu'elle lui attire de la part des apôtres [3].

Chose encore plus significative, notre évangéliste qui met si fréquemment en scène tels disciples, à l'effet, dit-on, de préfigurer le rôle qu'ils ont joué dans l'histoire de l'Église, n'introduit ici aucun trait qui corresponde à la part prise dans l'évangélisation samaritaine par Philippe, Pierre et Jean [4]. N'était-ce pas le lieu de mêler au récit Pierre et le bien-aimé? Et puisque l'Asie-Mineure s'intéressait particulièrement à l'apôtre Philippe, censé confondu avec le diacre du même nom, cet apôtre ne devait-il pas figurer dans notre tableau de

[1] Le puits était profond, les disciples avaient avec eux le vase et la corde dont on se munissait en voyage pour puiser aux citernes. Cf. IV, 11.

[2] Jean, IV, 41, 42.

[3] Act., VIII, 18-24.

[4] Act., VIII, 5, 12, 14.

mission, à bien meilleur titre que dans l'épisode des Grecs [1]?

Enfin, quel rapport ont avec l'histoire des Actes les données les plus caractéristiques de notre épisode : la rencontre de la femme avec Jésus, son intervention auprès de ses compatriotes, la croyance des uns à sa parole, des autres à celle du Maître lui-même, les quatre mois qui séparent du temps de la moisson, les deux jours passés par le Sauveur à Sychar? En toute franchise, l'indépendance du récit johannique à l'égard du récit des Actes se trouve si complète qu'il semble impossible de prétendre le premier calqué allégoriquement sur le second.

Dès lors, il est bien à croire que l'héroïne de notre épisode n'est pas une simple personnification de la province samaritaine. Et en effet, le seul trait que l'on puisse invoquer pour cette hypothèse est celui qui concerne les cinq maris. Or, malgré toute leur bonne volonté, les critiques n'arrivent pas à trouver dans cette mention un rapport clair et satisfaisant avec la représentation typique en question.

On veut y voir une allusion à cinq dieux qui auraient été honorés jadis par le peuple samaritain. Il est vrai que, d'après le deuxième livre des Rois [2], le roi d'Assyrie, voulant repeupler la Samarie, y fit venir cinq groupes d'immigrants assyriens, gens de Babylone, de Cutha, d'Avah, d'Émath, de Sepharvaïm, et que chacun de ces groupes y honora, en même temps que Jéhovah, Dieu d'Israël, son propre dieu national. Mais l'auteur sacré ajoute que deux de ces peuples se firent un double dieu : les Hévéens, Nebahaz et Tharthac; les gens de Sepharvaïm, Adramélech et Anamélech. Cela ferait donc en réalité sept divinités païennes, dont le culte aurait été adjoint à celui du vrai Dieu. Sans

[1] Jean, XII, 20-22. Voir t. I, p. 418-422.
[2] II Rois (*Vulg.*, IV Rois), XVII, 24-33.

doute, l'écrivain ne fait pas le compte des sept divinités, mais il ne fait pas non plus celui des cinq peuples [1] : pourquoi le quatrième évangéliste, en visant les dieux jadis honorés en Samarie, aurait-il eu égard au nombre des groupes païens immigrants plutôt qu'à celui des dieux étrangers qu'ils apportaient? C'est une première difficulté, sérieuse, contre l'hypothèse : les cinq premiers maris de la Samaritaine ne peuvent pas être cinq dieux païens de la Samarie ancienne.

Une difficulté plus grave encore vient de ce que le Sauveur ajoute touchant le mari actuel de la Samaritaine, lequel n'est pas réellement son mari [2]. Cette parole laisse assez clairement entendre que l'époux actuel, quels qu'aient été les autres, est un époux illégitime. Quel peut-il être ? On a pensé à Simon le Magicien. Mais, observe justement M. Loisy, « pourquoi Simon n'aurait-il pas été mari au même titre que les faux dieux [3] ? »

Faudra-t-il penser, avec ce dernier critique, que le sixième mari est Iahvé, lequel ne serait « pas réellement mari, parce qu'on ne le connaît pas [4] » ? Il serait assez étrange, on l'avouera, que les faux dieux soient

[1] Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XIV, 3, parle de « cinq peuples » qui apportèrent « chacun leur dieu; » mais l'historien juif n'entend pas réduire exactement à *cinq* le nombre des dieux, comme si chaque peuple n'en avait apporté exactement qu'*un*. Et rien n'invite à croire que notre évangéliste ait songé davantage à ce calcul.

[2] Jean, IV, 18.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 354. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.* p. 153, note 1 : « On a eu grand tort de chercher derrière ce mari illégitime Simon le Magicien que Justin Martyr dit avoir été adoré par la plupart des Samaritains et dont le roman tardif des Homélies clémentines a tiré grand parti. Cela sort complètement de la logique de l'allégorie. » — D'après M. Kreyenbühl, *Evang. der Wahr.*, t. II, p. 408, le mari illégitime représenterait l'idée de Dieu propre à la gnose juive et qui doit être rejetée de la conscience chrétienne. Hypothèse sans doute inutile à discuter.

[4] Id., *ibid.*

présentés comme époux légitimes et le vrai Dieu comme époux adultère [1].

Pourquoi d'ailleurs le culte rendu à Iahvé serait-il censé *postérieur* au culte accordé aux divinités païennes? Le livre des Rois déclare expressément que les deux cultes furent associés lorsque la Samarie fut repeuplée; et celui de Iahvé n'était-il pas bien antérieur aux autres dans le pays ? Au point de vue de l'évangéliste, l'histoire de la Samarie ne commence pas à l'immigration assyrienne; on ne trouve même pas la moindre allusion à son récent passé païen; au contraire, on voit la Samaritaine se réclamer du patriarche Jacob, comme père des Samaritains aussi bien que des Juifs [2]; elle rappelle que leurs ancêtres ont adoré sur le Garizim [3], et il s'agit exclusivement du culte rendu à Jéhovah. Enfin, à travers tout le récit, l'opposition est, non pas entre le culte païen, qui aurait été celui de l'ancienne Samarie, et le culte du vrai Dieu, qui serait celui de la Samarie actuelle, mais uniquement et formellement entre la tradition religieuse des Samaritains schismatiques et celle des Juifs orthodoxes.

Il n'y a donc, dans la mention des cinq maris de la Samaritaine, aucune allusion probable à l'histoire religieuse de la province de Samarie [4]. Le fait que l'héroïne du récit figure en compagnie de compatriotes,

[1] Holtzmann-Bauer, *Evang. Joh.*, p. 112, demande si la chose n'est pas « incroyable ». Cf. B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 142; Zahn, *Evang. Joh.*, p. 239, note 19.

[2] Jean, IV, 12.

[3] IV, 20.

[4] Renan, *Vie de Jésus*, p. 493 : « Les allusions qu'on a voulu voir dans les versets 16-18 à l'histoire religieuse de la Samarie me paraissent forcées. » Cf. Zahn, *Evang. Joh.*, p. 239, note 19.

On nous dispensera de discuter les autres symbolismes qui ont été proposés. — Saint Jerôme, *Ep.*, CVIII, voyait dans les cinq maris les cinq livres de la Loi, et dans le sixième l'erreur de Dosithée. — M. Abbott, art. *Gospels*, col. 1797, 1801, songe aux cinq sens, sous prétexte que Philon les appelle les cinq séducteurs. Mais, demande M. Loisy, *op. cit.*, p. 354, n. 1 : « Que serait le sixième compagnon? »

habitants de Sychar, qui sont par elle invités à venir trouver le Christ, et dont un certain nombre croient à sa parole, achève de montrer qu'elle n'est pas un type représentatif du peuple samaritain.

Ainsi semble-t-il bien acquis que, ni dans ses détails narratifs, ni du côté de ses personnages, le récit johannique n'est à prendre pour une composition allégorique. Peut-il se concevoir au point de vue de l'histoire ?

On objecte que, dans les Synoptiques, Jésus interdit à ses disciples d'aller en Samarie de son vivant, et que l'évangélisation de ce pays, racontée au livre des Actes, doit être la première. Cette difficulté n'a pas la portée que l'on prétend. L'ordre que le Christ donne à ses apôtres de n'aller ni aux Samaritains ni aux Gentils n'est pas une disposition rigoureuse et absolue, pas plus que la restriction de sa mission personnelle aux brebis perdues d'Israël. Une exclusion pure et simple des non-Juifs ne serait pas d'accord avec l'esprit général du Sauveur. On voit les apôtres, peu après sa mort, étendre l'Évangile hors du peuple choisi : le Maître aurait-il donc eu plus d'étroitesse dans ses vues, plus d'exclusivisme dans ses ambitions religieuses, que ses disciples ?

Ses actes et ses discours authentiques attestent précisément le contraire. On ne peut mettre en doute que, tout en réservant pour le moment aux Juifs son ministère et celui de ses apôtres, Jésus n'ait eu une bienveillance marquée à l'endroit des Samaritains et des païens [1]. Éliminer de l'histoire, sous prétexte d'incompatibilité avec ses autres déclarations, ce que les Synoptiques nous rapportent à ce sujet, est d'une critique arbitraire. La faveur témoignée parfois aux non-

[1] Matth., VIII, 11 sq. ; XXI, 43 ; XXII, 1 sq. ; XXIV, 14 ; XXVIII, 19 ; Marc, VII, 24-30 ; XIII, 10 ; XVI, 15 ; Luc, IV, 26 ; IX, 51-56 ; X, 30 sq. ; XVII, 12 sq. ; XXIV, 47. Cf. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 289, 291 ; Renan, *Vie de Jésus*, p. 237-241, 494.

Juifs ne contredit pas l'attitude ordinaire du Sauveur à leur égard : elle en précise et rectifie la portée, en montrant que l'exclusion n'était pas si absolue qu'elle dût s'imposer indéfiniment aux disciples [1], ni si générale qu'elle n'admît présentement des exceptions de la part du Maître.

Au point de vue de l'histoire, rien n'empêche donc que Jésus, en traversant la Samarie pour se rendre de Judée en Galilée [2], se soit manifesté d'une façon transitoire et spéciale, présage d'une manifestation à venir plus complète, à une femme samaritaine et à un petit village dans les environs de Sichem [3]. Cela ne devait pas plus tard dispenser ses disciples de travailler à l'évangélisation proprement dite de la Samarie. L'accueil qu'ils y reçurent alors montre que déjà les âmes s'y trouvaient préparées. Le succès même de Simon le Magicien n'attestait-il pas, en ces contrées, une attente particulière du Messie, la grande Vertu de Dieu [4]?

Par ailleurs, notre récit offre les meilleures vraisemblances. Le nombre des maris de la Samaritaine, envisagé dans la réalité, n'est pas aussi extraordinaire qu'il paraît au premier abord. On voit, dans les Synoptiques,

[1] Matth., xv, 24 : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. » « Il est sous-entendu, remarque M. Loisy, *Les Évang. syn.*, t. I, p. 230, que d'autres seront envoyés plus tard aux Gentils. » Cf. Matth., x, 5; Marc, VII, 27.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 346 : « C'était le chemin direct, que l'on suivait ordinairement, à moins que, pour éviter la Samarie, on ne franchît le Jourdain et on ne passât par la Pérée, comme fit le Sauveur, d'après les Synoptiques, lors de son voyage à Jérusalem. » Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VI, 1; Zahn, *Evang. Joh.*, p. 228. Le trait noté par saint Luc, IX, 51-56, montre que les Samaritains s'opposaient au passage des Juifs, lorsqu'ils montaient à Jérusalem pour les fêtes, plutôt que lorsqu'ils en revenaient, ou en d'autres circonstances.

[3] Renan, *Vie de Jésus*, p. 493, estime que cette mission chez les Samaritains fut « probablement réelle. »

[4] Act., VIII, 10. Cf. Holtzmann-Bauer, *Evang. Joh.*, p. 106; Zahn, *Evang. Joh.*, p. 248.

les Sadducéens interroger Jésus sur le cas d'une femme qui aurait eu sept maris successifs [1] : rien, il est vrai, n'oblige à croire qu'il se soit agi d'un cas actuel et donné; mais il est évident que, dans la pensée des Sadducéens, il n'était pas chimérique. Et on le comprend sans peine quand on se rappelle la facilité du divorce chez les Juifs et leur loi du lévirat [2]. Il y a donc tout lieu de prendre la donnée de notre épisode pour réelle autant que précise. De fait, c'est la déclaration du Sauveur à ce sujet qui est pour la femme le signe de sa science surnaturelle : « Venez, dit-elle à ses compatriotes, venez voir celui qui m'a dévoilé *tout ce que j'ai fait* [3]. »

Rien n'est plus naturel ni plus vivant que les détails du récit [4]. Fatigué de la route, Jésus s'assied, tel quel, sans autre façon, au bord du puits, pendant que ses disciples vont à la ville chercher des provisions ; une femme vient puiser de l'eau, il lui demande à boire; quand il s'est fait connaître à elle pour un prophète et le Messie, elle laisse là sa cruche et court annoncer la chose aux gens de son village ; entre temps, reviennent les disciples, qui apportent les vivres et invitent le Maître à manger. Tous ces détails sont si bien pris sur le fait que, pour les expliquer en dehors de l'histoire, M. Loisy est encore obligé de recourir à son hypothèse favorite, savoir que l'auteur « voyait en esprit ce qu'il raconte en histoire [5]. » Mais comment accorder une

[1] Marc, XII, 20-22 = Matth., XXII, 25-26 = Luc, XX, 29-31.

[2] Deut., XXV, 5, 6.

[3] Jean, IV, 29.

[4] Renan, *Vie de Jésus*, p. 243, note 1 : « La plupart des circonstances du récit ont un cachet frappant de vérité. » Cf. Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 85, 129-131.

[5] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 369. Contre H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 83-85, qui cherche à expliquer toute cette histoire par un simple travail de réflexion et de combinaison allégorique sur les données des Synoptiques et des Actes.

telle supposition avec la chronologie si précise et la topographie si exacte du récit?

L'épisode a sa place bien marquée au cours de la vie publique de Jésus. C'est au sortir de la Judée, lorsque le Sauveur se rend dans la Galilée, pour y commencer le ministère suivi que décrivent les premiers Évangiles [1]. On est à quatre mois de la moisson, donc, eu égard au climat de la région, vers le milieu de décembre ou le début de janvier [2]. D'une façon plus précise, il est environ six heures [3], quand Jésus se trouve au puits de Jacob. Peu après, arrive la femme qui vient

[1] Voir, t. I, p. 221-222.

[2] Jean, IV, 35 : « Ne dites-vous pas, vous, qu'il y a encore quatre mois avant que vienne la moisson? » Dans ces paroles, on a voulu voir une sorte de proverbe exprimant la nécessité d'attendre entre les semailles et la récolte, ou l'espérance de voir celle-ci suivre après un certain délai celles-là. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 154 : « La volonté de Dieu, c'est que le Christ achève son œuvre. Cet achèvement est proche. Ne dit-on pas quatre mois à l'avance que la moisson vient ? » Mais, observe justement M. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 363, « ces paroles ne sont pas introduites comme un proverbe; elles n'en ont pas la forme... Comme proverbe, la formule n'aurait de sens que si les quatre mois marquaient le temps compris entre les semailles et la moisson; mais les semailles devraient être mentionnées, et l'intervalle serait trop court. » Ces paroles « accusent plutôt l'intention de fixer vaguement l'époque de l'évangélisation samaritaine... Comme la moisson commençait en avril, le passage de Jésus en Samarie se placerait au mois de décembre; les semailles ayant lieu en octobre et en novembre, le grain était levé dans les champs. » Cf. H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 81.

[3] Jean, IV, 6. « Heure la plus convenable pour la révélation de la divine vérité, » dit M. Abbott, art. *Gospels*, col. 1801, en s'appuyant sur Philon. « C'est plutôt, reprend M. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 347, note 7, l'heure du travail et de la fatigue (v. 6); nombre imparfait convenant à l'activité terrestre du Christ, au labeur des semailles (v. 36). » Deux symbolismes également arbitraires. S'il y avait eu « la septième heure, » on y aurait vu sans hésiter l'heure du repos et du bien-être; un nombre parfait, convenable pour le succès de l'œuvre du Christ et la joie de la moisson. L'heure indiquée est celle qui convient à la circonstance réelle. Voir, t. I, p. 214.

à la fontaine et c'est, en effet, à la fin du jour, vers la sixième heure du soir, que les femmes palestiniennes, revenant de travailler aux champs et rentrant à la maison pour le repas, ont coutume d'aller aux citernes, la cruche sur l'épaule ou sur la tête, pour faire leur provision d'eau [1]. Enfin, l'évangéliste note que Jésus reste exactement « deux jours [2] » au milieu des gens de Sychar ; et il revient encore sur ce nombre, si insignifiant au point de vue du symbolisme, pour dire qu' « après deux jours il partit et s'en alla en Galilée [3]. »

A la précision chronologique se joint l'exactitude de la description et de la topographie. L'auteur n'est pas seulement au courant de la situation religieuse très spéciale qui était celle des Samaritains, et de la difficulté de leurs rapports avec les Juifs [4], il est surtout intimement familiarisé avec les lieux qu'il décrit. La scène se passe près du petit village nommé Sychar, non loin du puits connu comme le puits de Jacob [5], à proximité de ce mont Garizim sur lequel était bâti le temple samaritain, et que la femme semble indiquer du doigt à Jésus [6], à l'entrée d'une plaine, couverte de blés en herbe, que le Sauveur invite ses disciples à contempler [7].

[1] Gen., XXIV, 11. Il doit être question de « la sixième heure » du soir, comptée à la manière romaine. Si l'on adoptait la manière juive, l'heure équivaudrait à midi et serait anormale en la circonstance. M. Loisy est obligé de le reconnaître. « Bien que le puits ne fût pas tout près de Sychar, dit-il, p. 348, une femme se présenta qui, pour un motif qu'on ne dit pas, venait, *à cette heure inaccoutumée*, faire sa provision. »

[2] Jean, IV, 40.

[3] IV, 43.

[4] IV, 9. Renan, *Vie de Jésus*, p. 493 : « Je ne pense pas qu'on se fût si fort soucié à Éphèse de la haine qui divisait les Juifs et les Samaritains, et de l'interdit réciproque qui existait entre eux. »

[5] IV, 6.

[6] IV, 20.

[7] IV, 35.

Tous ces détails abondants, précis, minutieux, sont reconnus remarquablement exacts [1]. L'écrivain les fournit cependant de la façon la plus naturelle : la mention des champs de blé et celle du Garizim se présentent sous la forme de simples allusions au cours de l'entretien ; le Garizim n'est même pas appelé par son nom, la femme se contente de le désigner comme « la montagne » qui est là sous les yeux et sur laquelle adorent les Samaritains. Le tableau n'a donc rien d'artificiel, et il accuse une netteté et une sûreté d'information topographique dont on trouve peu d'exemples. L'on peut y voir une preuve assurée que l'auteur n'est pas plus un symboliste idéaliste qu'un romancier vulgaire.

Dans son ensemble et dans ses détails, le cadre historique qui entoure l'entretien avec la Samaritaine offre donc une bonne apparence de réalité. C'est une présomption de valeur pour l'authenticité de l'entretien lui-même [2].

III. Discours après la guérison du paralytique

Au récit de la guérison du paralytique de Béthesda [3] est annexé un discours [4] qui ne peut aucunement en être regardé comme le commentaire symbolique [5]. La

[1] Voir *L'origine du quatr. Évang.*, p. 411-413. Renan, *Vie de Jésus*, p. 493 : « Un juif de Palestine ayant passé souvent à l'entrée de la vallée de Sichem a pu seul écrire cela. »

[2] Renan, *Vie de Jésus*, p. 243, note 1, reconnaît à la plupart des circonstances du récit « un cachet frappant de vérité, » et néanmoins : « Il ne faut pas trop insister, dit-il, sur la réalité historique d'une telle conversation, puisque Jésus ou son interlocutrice auraient seuls pu la raconter. » Et n'était-ce donc pas assez? Si le récit a des garanties d'historicité telles qu'elles s'imposent au critique, il est bien difficile de ne pas étendre cette historicité à l'entretien qui fait si intimement corps avec l'épisode.

[3] Jean, v, 1-18. Voir t. i, p. 225 sq.

[4] v, 19-47.

[5] Voir t. i, p. 243-245.

théorie de M. Loisy se trouve là complètement en défaut.

Le miracle fournit simplement l'occasion du discours, et il est même remarquable que c'est une circonstance accessoire de l'épisode qui est le point de départ des déclarations du Sauveur : le paralytique a été guéri un jour de sabbat; les Juifs s'en scandalisent ; Jésus en prend occasion pour leur dire qu'il agit en ce jour, et avec cette puissance divine, de concert avec son Père. Le repos du sabbat amène l'idée du travail. De l'œuvre présente de guérison, le Sauveur s'élève aux œuvres bien autrement grandes qu'il réalisera à la fin des temps : ces œuvres, qu'il accomplit en son Père et que son Père accomplit par lui, sont le témoignage que le Père lui rend devant le monde.

Tel est le thème développé par Jésus. La façon dont il est amené par l'épisode miraculeux, et le caractère de réalité qu'il faut reconnaître à cet épisode, créent une véritable garantie d'historicité en faveur du discours.

IV. Discours sur le pain de vie

Le discours sur le pain de vie [1] n'est pas au miracle de la multiplication des pains [2] ce que serait une vérité clairement exprimée par rapport à une histoire symbolique. Il n'y a pas de parallélisme entre les données du récit et les traits du discours [3]. D'autre part, le récit a une portée identique à celle des narrations analogues des Synoptiques, et une valeur historique semblable. La relation du discours à l'épisode est de celles qui se conçoivent très simplement au point de vue de l'histoire, pour peu qu'on tienne compte de la méthode

[1] Jean, VI, 25-59.
[2] VI, 1-13.
[3] Voir t. I, p. 7 sq., 50-51.

d'enseignement habituelle au Sauveur [1]. On n'est donc pas autorisé à voir *a priori* dans les déclarations du Christ une libre composition de l'écrivain.

Le fait que l'entretien, au lieu d'être annexé immédiatement au miracle, s'en trouve séparé, non seulement par un épilogue [2], mais encore par l'incident de la traversée du lac [3], lequel ne s'explique aucunement par le symbolisme, mais seulement comme un fait d'histoire, raconté parallèlement dans les premiers Évangiles [4], est une raison très grave de penser que le discours est bien emprunté à la réalité.

Une garantie plus immédiate de son authenticité est fournie par la façon très spéciale dont il se trouve déterminé pour le temps et pour le lieu. Il est prononcé le lendemain du miracle, de l'autre côté du lac, auprès de Capharnaüm, et il se termine dans la synagogue même de cette ville. Ces indications si précises ne semblent pas pouvoir se comprendre en dehors de l'histoire.

En introduisant le discours, en effet, l'évangéliste se contente de dire que la foule trouva Jésus « de l'autre côté de la mer [5] ; » c'est après l'entretien seulement qu'il insère cette notice : « Il dit cela en synagogue à Capharnaüm [6]. » Cette mention après coup de la synagogue de Capharnaüm, comme lieu du discours, surprend le lecteur, et M. Loisy pense à un manque de suite dans les idées de l'écrivain.

« Le Christ, au début de l'entretien, dit-il, était près de la mer : comment le discours a-t-il pu être prononcé en synagogue? » « L'évangéliste n'a aucun souci de l'incohérence introduite dans son récit par les indications contradictoires qu'il a données [7]. » C'est qu'il

[1] Voir t. I, p. 69.
[2] Jean, VI, 14-15.
[3] VI, 16-24.
[4] Voir t. I, p. 43 sq., 49 sq.
[5] Jean, VI, 25.
[6] VI, 59.
[7] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 464.

tenait avant tout à figurer l'insuccès final du ministère galiléen, en transposant ici l'échec que les premiers Évangiles rapportent à la synagogue de Nazareth [1] : sous cette préoccupation, il « n'a visé qu'à une certaine vérité générale de représentation... Les données dont il s'agit ne sont pas, dans sa pensée, rigoureusement historiques [2]. »

Mais nous avons trouvé impossible que l'évangéliste ait représenté en cet endroit le résultat d'ensemble du ministère galiléen, en transposant l'incident de la synagogue de Nazareth [3]. Il serait d'ailleurs si étrange que, voulant rappeler cet incident, il mentionne Capharnaüm, alors que rien ne motivait la localisation du discours en cette ville [4] ! Ce n'est donc pas la préoccupation didactique qui pouvait empêcher l'auteur de remarquer l'incohérence introduite dans son récit. Encore moins peut-on mettre cette prétendue contradiction sur le compte de l'inadvertance [5].

Dès lors ne faut-il pas penser que contradiction et incohérence n'existent pas réellement ? A suivre le texte sans parti-pris, l'évangéliste ne dit pas que le discours

[1] Marc, VI, 1-6 = Matth., XIII, 53-57 = Luc, IV, 22. Voir t. I, p. 62.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 465.

[3] Cf. t. I, p. 62, note 4, et ci-après, p. 36.

[4] Cf. t. I, p. 63. — « Jean, dit M. Loisy, *op. cit.*, p. 465, n'a visé qu'à une certaine vérité générale de représentation, où se concilient sans peine les indications dont une exégèse pesante et littérale essaie vainement de procurer l'accord sur le terrain de l'histoire, dans l'enchaînement des faits particuliers. » Mais l'exégèse de M. Loisy ne concilie que trop aisément les indications censées contradictoires de l'évangéliste : il ne s'agit plus de contradictions apparentes, elles sont déclarées très réelles, et simplement légitimées par l'indifférence de l'écrivain symboliste à l'égard des faits. Cette exégèse n'a rien de pesant, mais peut-être est-elle trop légère. Elle n'est pas littérale, mais peut-être perd-elle trop facilement de vue les textes, se réfugiant dans les hauteurs d'un certain idéalisme qui n'a plus de contact avec la réalité.

[5] Opinion de H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 112.

ait été commencé au bord du lac, mais seulement que la foule, venue de la rive orientale, trouva Jésus « de l'autre côté de la mer, » ce qui n'est pas du tout la même chose. On peut supposer que la rencontre a eu lieu dans la ville, près de la synagogue. Le discours n'est pas nécessairement d'une seule venue : il a pu être commencé hors de l'édifice et être terminé à l'intérieur. L'évangéliste se sera contenté de noter après coup que cela se passait dans la synagogue, et son indication pourrait ne convenir qu'à la fin de l'entretien [1].

On peut aussi parfaitement croire que la synagogue a été le théâtre du discours en son entier. Dès le verset 45, Jésus fait allusion à une parole des prophètes, qui se trouve en effet dans Isaïe [2]. Le texte visé n'appartenait-il pas à la lecture que l'on venait de faire à l'assemblée ? Ce qui semblerait l'indiquer, c'est que la section de la Bible hébraïque dont est tiré le texte en question [3] contient justement d'autres sentences où l'on remarque un certain rapport avec les idées que Jésus exprime à travers son discours. Or, cette analogie se constate dès le début, comme si le Sauveur avait amorcé l'entretien à la lecture même des textes prophétiques auxquels il paraît se référer [4]. Si

[1] On pourrait sans peine distinguer dans le discours deux parties, ou deux séries de déclarations, 25-42 et 43-59, se terminant chacune par une remarque sur l'attitude des auditeurs : la deuxième partie a pu être séparée de la première ; Jésus, sans doute, y prend occasion des murmures qu'ont fait entendre les Juifs, mais il a pu le faire après coup, après la lecture des prophètes dans la synagogue. B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 227, propose cette coupure différente : 25-29 et 30-58.

[2] Is., LIV, 13.

[3] *Haphtarah*, LIV, 11-LV, 5, dans nos Bibles hébraïques actuelles, qui ont dû conserver la division traditionnelle pour le service des synagogues.

[4] Comparer Jean, VI, 45, et Is., LIV, 13 ; LV, 4 ; Jean, VI, 27, 35, 37, 44, 48 sq., et Is., LV, 1-3 : « Vous tous qui avez soif, venez aux eaux... Venez, achetez et mangez... Pourquoi mettez-vous en balance de l'argent pour ce qui n'est pas du pain, et votre *travail*

ce rapprochement est fondé, c'est une preuve que le discours a bien été prononcé dans la synagogue.

En tout cas, la notice en question ne peut s'attribuer à aucun motif tendancieux qui soit appréciable. L'indifférence même avec laquelle elle est fournie, le peu de souci qu'a l'écrivain de l'harmoniser avec la notice introduisant le discours, engagent positivement à y voir un trait de réalité.

Le discours est suivi d'un épilogue [1], dont le cachet historique ne paraît pas de moins bon aloi. Scandalisés des déclarations qu'ils viennent d'entendre, un certain nombre de disciples renoncent désormais à suivre Jésus. Le Sauveur demande aux Douze s'ils veulent le quitter eux-mêmes. Simon-Pierre, prenant la parole, exprime au nom de tous leur foi en sa qualité de Christ ; et Jésus, rappelant l'élection spéciale dont ils ont été l'objet, fait entrevoir que pourtant l'un d'eux doit le trahir.

A en croire M. Loisy, la retraite des disciples et la fidélité des Douze seraient destinées à donner ici encore « une sorte d'aperçu général sur les résultats du ministère galiléen. » « Cet abandon universel et simultané, dit-il, représente d'un seul trait la situation où Jésus se trouve à la fin du ministère galiléen, dans les Synoptiques. » « La foi des Douze est mise en regard de l'incrédulité galiléenne [2]. »

D'un autre côté, la question posée aux apôtres et à laquelle Pierre répond serait une « transposition de la scène que la tradition des premiers Évangiles a placée près de Césarée de Philippe [3]. » « Vous aussi, voulez-vous partir ? » dit Jésus en s'adressant aux Douze :

pour ce qui ne *rassasie* pas? Écoutez-moi donc, et vous mangerez ce qui est bon, et votre âme se délectera de mets succulents. Prêtez l'oreille et venez à moi ; écoutez, et votre âme *vivra*. »

[1] Jean, VI, 60-71.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 477.

[3] Id., *ibid.*

c'est « une invitation à manifester la foi qu'ils doivent avoir et qu'ils ont tous, sauf Judas. C'est la question des Synoptiques : *Et vous que dites-vous de moi* [1]? transposée et adaptée au cadre johannique. L'opinion du peuple, dont Jésus s'informe d'abord, d'après le récit de la Synopse [2], est établie ici par les faits précédemment racontés [3]. » « Simon-Pierre répond pour tous, comme dans les Synoptiques [4]. » Le Saint de Dieu auquel il déclare qu'ils ont foi est « le Messie, mais le Messie au sens du quatrième Évangile, le Christ sanctifié par l'esprit divin, par le Verbe incarné en lui [5]. »

« Comme Jean a rapporté à la première rencontre de Simon avec Jésus l'attribution du nom de Pierre, il n'a pas retenu la félicitation directe et personnelle qui est donnée dans Matthieu au prince des apôtres ; mais il en garde l'idée, car la réflexion du Sauveur : *Ne vous ai-je pas choisis douze*? rappelle implicitement que l'élection des apôtres n'est pas un fruit de leurs mérites et que ceux qui sont dignes de cette vocation tiennent du Père la foi qu'ils ont au Fils [6]. » « Enfin c'est la trahison qui représente la perspective de la passion, et c'est Judas qui, par un échange qui en dit long sur la méthode de l'auteur, reçoit l'épithète de démon attribuée à Simon-Pierre dans les deux premiers Évangiles. » Ainsi, « la tradition et même les textes synoptiques sont à l'arrière-plan du quatrième Évangile, comme un thème à interpréter, à idéaliser [7]. »

Quoi qu'en pense le critique, le résultat du minis-

[1] Marc, VIII, 29 = Matth., XVI, 15 = Luc, IX, 20.

[2] Marc, VIII, 27 = Matth., XVI, 13 = Luc, IX, 18.

[3] « Notamment par VI, 14, où *le prophète* peut être en rapport avec Marc, VIII, 28. » (Note de M. Loisy.)

[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 478.

[5] Id., *ibid.*, p. 479. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 189 : « Pierre s'élève bien au-dessus de l'idée messianique même spiritualisée... Il adhère à toute la théologie du quatrième évangéliste. »

[6] Id., *ibid.*

[7] Id., *ibid.*, p. 480. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 189.

tère galiléen n'apparaît pas plus figuré dans l'épilogue du discours que dans celui du miracle. Le trait même qui est allégué en faveur de l'hypothèse semble y contredire. On nous parle d'un « départ en masse des Galiléens [1], » auquel ferait contraste la fidélité des Douze. Or, on ne voit pas dans les Synoptiques, qu'à la fin du ministère de Jésus en Galilée, se soit produit une défection universelle des disciples galiléens, les seuls apôtres demeurant fidèles. On y trouve bien plutôt une manifestation croissante d'enthousiasme qui aboutit à la réception triomphale de Jérusalem, à laquelle prend part, à côté des Douze, une foule nombreuse venue de Galilée. L'abandon du Christ synoptique n'a lieu qu'après son ministère suprême dans la capitale.

Le quatrième évangéliste relate lui-même ces derniers événements hiérosolymitains. Est-il vraisemblable que, dès son chapitre VI, il ait voulu figurer un résultat que la tradition rattachait à des faits bien postérieurs, et que lui-même ne racontera qu'à partir du chapitre XVIII ? D'ailleurs, à prendre l'histoire synoptique des derniers jours, les apôtres, aussi bien que les autres disciples, abandonnent leur Maître : comment notre auteur aurait-il songé à opposer la fidélité des Douze à la défaillance en masse de leurs compatriotes ?

Le contraste supposé existe si peu dans les textes que M. Loisy finit par tourner son hypothèse dans une autre direction. Si l'évangéliste, dit-il, « parle des Douze, c'est pour faire droit à une tradition dont il ne pouvait s'écarter, et parce que les Douze figurent pour lui la société des croyants [2]. »

L'opposition, cette fois, ne serait donc pas précisément entre les disciples et les apôtres, mais entre la

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 477.
[2] Id., *ibid.*, p. 478.

masse des Galiléens qui ont abandonné Jésus après l'avoir suivi, et les fidèles de l'Église chrétienne qui demeurent fermement attachés au Christ. Ce contraste se tient fort bien; mais est-il dans la pensée de l'évangéliste? Celui-ci vise, d'une façon très formelle, les apôtres; il rappelle même expressément leur élection au nombre de « douze »; ailleurs il parle de leur mission [1], il les oppose à ceux qui recevront la foi par leur intermédiaire [2]: comment voir figuré en leur personne l'ensemble des chrétiens ? N'est-il pas évident que, si l'auteur avait voulu mettre la foi de l'Église en contraste avec la défaillance des disciples historiques du Sauveur, il l'aurait représentée ici, non dans le groupe des Douze, mais dans un personnage supplémentaire et idéal, tel que le disciple bien-aimé, qu'on nous dit justement le type du croyant parfait?

Tout semble donc garantir que nous avons affaire à un épisode bien réel : un certain nombre de disciples ont abandonné le divin Maître, à la suite de son discours sur le pain de vie. Mais, si l'évangéliste ne combine pas artificiellement les traits de son tableau, on ne voit plus dans quel intérêt il aurait transposé en cet endroit la scène de Césarée. Au fait, la réalité de cette transposition n'est rien moins qu'établie.

Que l'on compare le compte rendu de notre auteur avec celui de ses devanciers : ni ses omissions, ni ses particularités propres ne peuvent avoir été inspirées par la préoccupation didactique. Un théologien symboliste se serait bien gardé de faire dire à Pierre, en s'adressant au Christ : « le Saint de Dieu, » et non, comme dans saint Matthieu : « le Fils du Dieu vivant [3]. » La formule choisie semble insister sur l'humanité du Christ sanctifiée par Dieu : ce peut être, et c'est sans doute,

[1] Jean, XIII, 16-20; XV, 16; XVII, 18.
[2] XVII, 20.
[3] Matth., XVI, 16.

une expression messianique [1]; elle est pourtant moins expressive que celle de « Fils de Dieu, » employée par le premier évangéliste. De fait, notre auteur préfère cette dernière formule, partout où il parle en son nom propre, par exemple dans la conclusion de son Évangile et dans ses Épîtres [2].

Aurait-il omis la réflexion si expressive du Sauveur touchant la révélation du Père céleste, qui est nécessaire pour connaître son Fils? M. Loisy insinue que l'idée en est rappelée par la parole sur l'élection des Douze. Cette insinuation montre tout le parti pris de l'exégète. La parole : « Ne vous ai-je pas choisis douze ?» a nettement pour but de faire ressortir la défection de Judas : elle porte l'attention, non sur le fait que les apôtres ont été élus gratuitement, sans mérite de leur part, mais sur ce fait qu'ils ont été appelés au nombre de douze; elle n'a aucun rapport avec la sentence où la foi de Simon est attribuée à la révélation du Père.

Enfin, notre auteur aurait-il détaché de cet épisode, pour la transporter au début de l'Évangile [3], la collation du nom de Pierre qui venait si bien à cet endroit, en omettant complètement la promesse d'indéfectibilité faite par le Christ à l'Église fondée sur son apôtre [4]? Inutile de remarquer que le rapprochement spécieux entre l'épithète de démon que reçoit Judas et celle de Satan, attribuée à Pierre dans les Synoptiques, n'a pas la signification que l'on suppose : Pierre est appelé tentateur, parce qu'il semble vouloir détourner le Christ de sa mission de souffrances ; Judas est désigné comme un diable, parce qu'il doit trahir son Maître.

Il n'y a donc, dans notre épisode, aucun trait qui

[1] Cf. Marc, I, 24, 34 = Luc, IV, 34, 41. Cf. H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 115.

[2] Jean, XX, 31; I Jean, IV, 15; V, 1, 5, 6.

[3] I, 42.

[4] Matth., XVI, 17-19.

fasse supposer une transposition de l'incident de Césarée. Au contraire, la nature de ses détails, comparés aux détails du récit synoptique, nous assure que le quatrième évangéliste n'a pas exploité dans une vue théologique ni apologétique la narration de ses devanciers.

Est-ce à dire que notre auteur entende rapporter un incident absolument distinct de celui que relatent les premiers évangélistes? C'est la pensée qui vient d'abord à l'esprit. L'épisode de Césarée, d'après saint Matthieu et saint Marc, se passe après la seconde multiplication des pains, dans un voyage que le Sauveur entreprend vers la capitale des États de Philippe. Si l'incident johannique a lieu aussitôt après le discours sur le pain de vie à Capharnaüm, il ne peut qu'être différent. Il faudrait, dans ce cas, admettre que saint Pierre, en deux circonstances rapprochées, néanmoins distinctes, a proclamé, au nom des Douze, sa foi en Jésus-Christ [1]. Plus solennelle et plus décisive apparaît la profession de foi que rapportent les Synoptiques : elle aurait été précédée, et comme préparée par celle, moins explicite, que relate saint Jean. En s'attachant de préférence à l'incident omis par ses devanciers, le quatrième évangéliste ferait preuve d'information indépendante.

Cependant, il est assez probable qu'une certaine identité existe entre les deux scènes synoptique et johannique. De part et d'autre, la confession de Pierre a pour théâtre la région voisine du lac et suit de près la multiplication des pains. Est-ce que le quatrième évangéliste n'aurait pas groupé, et rattaché immédiatement au discours prononcé à Capharnaüm, des traits empruntés à plusieurs épisodes distincts, et en particulier à l'incident qui se produisit peu après aux environs de Césarée?

[1] Cf. Westcott, *St John*, p. 111.

On pourrait tout d'abord supposer que la question de Jésus : « Vous aussi, voulez-vous partir? » et la première partie de la réponse de Pierre : « Seigneur, à qui irions-nous? Vous avez des paroles de vie éternelle, » ont suivi immédiatement le discours sur le pain de vie. Dans ce cas, l'on conçoit fort bien que la suite de la réponse : « Et nous croyons et nous savons que tu es le Saint de Dieu, » avec la réflexion finale du Sauveur, puisse appartenir à l'incident de Césarée, et que l'union de ces derniers traits aux détails antérieurs soit simplement logique. Elle aurait été amenée par l'analogie des circonstances : à Capharnaüm, Jésus demande aux Douze s'ils ont aussi l'intention de le quitter, Pierre prend la parole et répond de leur fidélité; à Césarée, le Maître les provoque à dire ce qu'ils pensent à son sujet, et Pierre se fait encore l'interprète de leur commune foi. L'évangéliste était parfaitement en droit de réunir ces divers traits.

Mais l'on peut aussi admettre que la question de Jésus et la réponse de son apôtre n'ont pas été unies au discours sur le pain de vie aussi étroitement qu'on le dirait à première vue. L'évangéliste rattache la question du Sauveur au fait qu'à ce moment les disciples galiléens cessèrent de le suivre. Or cette constatation put se faire tout particulièrement à l'occasion du voyage à Césarée [1]. Alors le Maître aura demandé aux siens s'ils allaient à leur tour faire défection, et Pierre aura protesté de leur fidélité. Une nouvelle question : « Qui dit-on que je suis? » et : « Que dites-vous de moi vous-mêmes? » aura amené, un peu après, le chef des apôtres à exprimer leur foi commune, comme il apparaît dans la suite du texte johannique et dans le compte rendu synoptique.

Dans cette hypothèse, l'on n'a pas de peine à s'expliquer le parallélisme que présentent nos documents

[1] Jean, VI, 66 : il est dit des disciples qu'ils « revinrent en arrière, » ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω.

en cet endroit. De part et d'autre, Pierre se fait l'interprète de la foi des Douze à la messianité de Jésus; de part et d'autre, le Sauveur évoque la perspective de sa passion prochaine. N'y a-t-il pas aussi un lien entre les considérations que fait, aussitôt après, le Christ synoptique sur la nécessité de le suivre dans le chemin du renoncement et de la croix [1], et le refus manifesté par les disciples galiléens, dans le quatrième Évangile, de marcher plus longtemps à la suite du Sauveur, refus qui a dû être motivé, non seulement par les paroles où il a été question de sa chair à donner en nourriture, mais aussi par l'annonce de la mort qu'il doit subir à cette fin [2]? De la même scène, beaucoup plus incidentée que ne le font supposer nos comptes rendus, la tradition des premiers évangélistes et le quatrième évangéliste lui-même auront fait valoir, selon leur point de vue, quelques traits, à la fois variés et ressemblants.

Quoi qu'il en soit, il demeure constant que l'écrivain johannique n'a pas exploité ici ses devanciers en vue de l'enseignement théologique ni de l'apologie. On peut, au contraire, trouver à son récit de bonnes apparences d'information parallèle et autorisée [3].

Mais s'il est vrai que notre épilogue appartient à l'histoire, il tend bien, avec les récits antérieurs de la multiplication des pains et de la marche sur les eaux, à couvrir de son autorité le discours qu'il contribue à encadrer. En particulier, le relief donné à la défection de nombreux disciples paraît inexplicable dans l'hypothèse d'une fiction, apologétique ou dogmatique, et

[1] Marc, VIII, 34 sq. = Matth., XVI, 24 sq. = Luc, IX, 23 sq. Cf. Jean, XII, 25-26.

[2] Westcott, *St John*, p. 109.

[3] Renan, *Vie de Jésus*, p. 313, note 1, est d'avis que l'anecdote « ne saurait être dénuée de réalité historique. » « Les traits précis, fournis par les versets 60 sq., 68, 70-71, ont, dit-il, p. 499, un caractère original. »

confirme directement l'authenticité des déclarations du Christ qui la provoquent.

V. Premiers entretiens a la fête des Tabernacles

Après la multiplication des pains et le discours qui s'y rattache, Jésus continue de séjourner en Galilée par crainte des Juifs, jusqu'à la fête des Tabernacles. Invité par ses frères à profiter de cette solennité pour se manifester à Jérusalem, il décline d'abord l'invitation, puis se rend secrètement à la ville sainte, où il arrive au milieu de la fête [1].

Cette manière d'introduire les entretiens prolongés qui suivent, a une bonne apparence d'histoire. L'apparence ne répond-elle pas à la réalité, et ne faut-il pas y voir un témoignage valable en faveur des discours ainsi amorcés?

Écoutons les critiques symbolistes. A les entendre, il n'y aurait pas un trait de notre introduction qui ne fût idéal. Idéale, la mention topographique du séjour de Jésus en Galilée : elle trahirait une « intention apologétique. » « On saisit ici, dit M. Loisy, une des préoccupations essentielles de l'auteur, qui est de montrer le ministère du Sauveur s'exerçant en son lieu propre, qui est Jérusalem et la Judée [2]. »

Idéale, l'indication chronologique, d'après laquelle Jésus arrive dans la capitale au milieu de la fête. « Le milieu de la fête est le quatrième ou le cinquième jour, plutôt le quatrième, pense M. Loisy, bien que la donnée soit approximative. » Le Sauveur « commence »

[1] Jean, VII, 1-14.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 484. Cf. H. J. Holtzmann, *Evang., Joh.*, p. 119; O. Holtzmann, *Joh. evang.*, p. 103, 139, 229.

donc « à prêcher le quatrième jour, et son ministère public pendant la fête des Tabernacles durera plus de trois jours, sous la menace constante d'une arrestation qui ne se produira pas ; il s'achèvera le dernier jour, le grand jour de la fête, par une déclaration sur l'Esprit divin qui doit remplir les fidèles lorsque le Christ sera glorifié ; on signalera en même temps la déconvenue des Juifs qui n'ont pas pu faire arrêter le Sauveur. Il n'est pas téméraire de supposer que cette demi-semaine de prédication, ainsi couronnée, figure tout le ministère de Jésus, avec sa résurrection et la fondation de l'Église, y correspond en quelque façon, dans l'esprit de l'évangéliste, et s'y rapporte par la signification générale et profonde de l'enseignement promulgué [1]. »

Prenons maintenant les autres détails du récit. « Tout le tableau est symbolique [2], » déclare-t-on encore. « Sous la forme d'une histoire racontée, » l'évangéliste a voulu figurer « l'antithèse du messianisme juif et du Verbe incarné [3]. »

Les frères qui invitent Jésus à se rendre à Jérusalem [4] symbolisent le judaïsme. « Ils représentent la disposition générale de la masse galiléenne et, en un sens, de la masse juive, incapable de s'élever plus haut que la conception du Messie national... Ce judaïsme est le frère du christianisme selon la parenté naturelle et historique, mais non selon l'esprit [5]. » Leur rôle est « tout à fait semblable à celui de la mère du Christ lors du premier miracle [6]. » Et de même que le Sauveur a refusé d'inaugurer « son ministère galiléo-judéen sur une invitation de sa mère selon la chair, » ainsi il refuse d'inaugurer « à l'instigation de ses frères, le

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 497.
[2] Id., *ibid.*, p. 493. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 193.
[3] Id., *ibid.*, p. 492.
[4] Jean, VII, 3-5.
[5] Loisy, *op. cit.*, p. 489.
[6] Id., *ibid.*, p. 487.

ministère purement judéen qui doit couronner l'œuvre du salut [1]. » Par là se trouve figurée l'entière indépendance du Verbe incarné « à l'égard du messianisme juif, à l'égard de toute influence nationale et humaine [2]. »

Dans cette hypothèse seulement, affirme M. Loisy, l'on peut écarter du Christ l'odieux de la restriction mentale qu'il faudrait lui attribuer au point de vue de l'histoire. « Admettons que tout le tableau est symbolique et que la pensée de l'évangéliste est le seul objet que l'exégète doit définir, la conduite du Sauveur et ses discours n'ont plus rien de déconcertant pour le sens moral du chrétien, ni d'invraisemblable pour l'historien [3]. »

Enfin, le critique croit reconnaître, qu'aux termes du récit, Jésus « a été transporté instantanément de Galilée à Jérusalem et qu'il a été pendant trois jours invisible au milieu de ceux qui parlaient de lui à Jérusalem [4]. » Ce serait pour l'évangéliste une façon d'accuser l'immatérialité du Christ glorifié. « Certes, Jean ne dit pas, il ne veut pas dire que le corps de Jésus n'eût que les apparences de l'humanité; mais il l'a déjà montré, dans l'anecdote de la marche sur les eaux, échappant aux lois de la pesanteur et de l'espace ; en d'autres endroits, le Christ sera intangible, parlant librement en face des gens qui sont venus pour le prendre et s'en trouvent empêchés on ne sait comment, ou bien leur échappant dans le temps où ils pensent mettre la main sur lui. Le narrateur s'arrête juste au point où la réalité de l'être humain serait compromise et où commencerait le docétisme [5]. » Ainsi, « le Christ que Jean

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 491.

[2] Id., *ibid.*, p. 492. Cf. H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 118; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 194.

[3] Id., *ibid.*, p. 493. Cf. J. Réville, *ibid.*, p. 192.

[4] Id., *ibid.*, p. 494. Cf. J. Réville, *ibid.*, p. 193.

[5] Id., *ibid.*

contemple et dont il décrit l'action n'est pas tant celui qui parut en Galilée et en Judée que celui qui vit maintenant, glorifié à jamais, et dont l'existence terrestre est comme illuminée par le reflet de sa divine immortalité [1]. »

Mais tout ce symbolisme existe-t-il bien dans la réalité? En ce qui concerne le théâtre assigné au ministère, si l'on peut parfaitement admettre que l'évangéliste regarde la Judée comme le lieu normal de la manifestation du Christ, et tient à montrer le Sauveur exerçant son action à Jérusalem [2], on ne peut voir là une véritable préoccupation théologique qui lui aurait fait corriger et altérer l'histoire.

L'objection tirée de ce que Jésus aurait prêché seulement dans un petit coin de la Galilée, ne se conçoit guère à l'époque et dans le milieu du quatrième Évangile : là on connaissait bien l'histoire traditionnelle, telle qu'elle est présentée dans les Évangiles antérieurs; on savait par conséquent que, si le Sauveur avait prêché habituellement en Galilée, il s'était fait connaître aussi à Jérusalem par une série de manifestations et de discours racontés au long dans les premiers documents. Il serait encore moins concevable que notre apologiste eût répondu à la difficulté de la manière que nous constatons. Les quelques journées où il montre Jésus à Jérusalem ne constituent que de courts moments au travers du ministère galiléen, qu'il n'entend point supprimer, auquel il fait même expressément

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 495.

[2] L'évangéliste paraît supposer que la véritable patrie de Jésus est la Judée (I, 11; IV, 44; VII, 42. Voir t. I, p. 62, 222) et que le Sauveur aurait voulu se manifester là principalement. Jésus consent seulement à suivre ses disciples quelques jours en Galilée, à l'occasion des noces de Cana (I, 43). Il ne retourne en Galilée, pour y prolonger son séjour, que contraint par l'attitude des pharisiens (IV, 1 sq.; VII, 1).

allusion [1]; à peine forment-elles un ensemble plus considérable que les journées de discours rapportées à la fin de sa vie par les Synoptiques. Pourquoi avoir passé complètement sous silence cette manifestation finale et s'être borné à insérer des manifestations intermédiaires tout à fait transitoires ? Une telle conduite montre bien que l'évangéliste ne procède point en apologiste de parti-pris et qu'il ne sacrifie point l'histoire à son idée.

Que Jésus ait évité de se rendre en Judée à cause des desseins que méditaient les Juifs et pour ne pas hâter l'heure providentielle de sa mort, cela n'a rien d'invraisemblable. L'indication s'accorde avec d'autres qui se rencontrent ailleurs et qui paraissent bien répondre à l'histoire [2]. On ne s'expliquerait absolument pas que l'auteur, dans la préoccupation qu'on lui suppose, ait passé si légèrement sur la Pâque qu'il rappelle à l'occasion de la multiplication des pains [3] : il la mentionne, mais ne montre pas que Jésus en profite pour se rendre à la ville sainte, ni ne signale qu'il s'en abstient par crainte de ses ennemis ; c'est seulement à propos de la fête des Tabernacles qu'il s'explique sur la continuation du séjour en Galilée. Une telle façon de procéder n'est pas d'un apologiste qui crée son sujet librement.

L'intention profonde que l'on découvre dans la mention chronologique du « milieu de la fête » suppose que l'évangéliste a eu le dessein exprès de donner à la vie publique du Christ la durée du chiffre messianique de trois ans et demi. Cette hypothèse est impossible à soutenir [4].

On ne voit pas bien d'ailleurs ce que la préoccupation en question viendrait faire ici. Au dernier jour de la

[1] Jean, IV, 45 sq.; VI, 1-2; VII, 1.
[2] IV, 1; V, 16, 18; X, 31; XI, 8, 53.
[3] VI, 4.
[4] Voir t. I, p. 373, et *L'origine du quatr. Évang.*, p. 442-443.

fête, le Sauveur annonce la future communication de l'Esprit aux croyants : cela ne prouve certes pas que, dans la pensée de l'évangéliste, ce dernier jour corresponde à la fin du ministère de Jésus. D'autre part, s'expliquerait-on que, pour représenter tout ce ministère, il se soit borné à faire parler le Sauveur dans le temple au milieu de la solennité, sans indiquer le moindre discours ni aucune autre manifestation pour les jours suivants?

Enfin, entre les deux termes chronologiques indiqués, c'est en vain qu'on cherche la durée exacte de trois jours et demi. La solennité des Tabernacles durait huit jours ; le Sauveur commence à prêcher dans le temple au milieu de la fête : c'était apparemment le quatrième jour ; comme il prêche encore le huitième, sa prédication s'étend, à se mettre au point de vue rigoureux qu'exigerait le symbolisme, sur un espace de *quatre*, et non de *trois* jours et demi.

M. Loisy, sans doute, n'est pas embarrassé pour si peu. « Au point de vue historique, dit-il, le dernier jour de la fête, distingué des autres par une solennité spéciale, serait le huitième, où le repos était obligatoire comme pour le sabbat ; au point de vue du symbolisme johannique, ce serait plutôt le septième, et c'est probablement celui-là que l'évangéliste aura eu en vue, le confondant, pour la perspective, avec le huitième, sans autre égard aux particularités du rituel israélite [1]. »

Cela revient à dire : en interprétant le texte dans son sens naturel et en tenant compte de la coutume réelle des Juifs, le dernier jour, appelé avec soin par l'évangéliste « le grand » jour de la fête, ne peut être que le huitième; mais le septième convient mieux à la signification symbolique que l'on cherche ; donc l'évangéliste a dû viser ce septième jour. Voilà certes qui en dit long sur la manière du critique symboliste ! Quiconque

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 520.

est sans parti pris reconnaîtra que l'intention allégorique supposée n'est insinuée par rien, qu'elle est, au contraire, exclue catégoriquement par le sens le plus clair du texte.

« Étant donné le génie symbolique de l'auteur, observe gravement M. Loisy, de telles combinaisons se font chez lui comme d'elles-mêmes, sans l'effort de réflexion et d'ajustement qu'elles supposeraient chez d'autres et qui en trahirait l'artifice [1]. » La remarque est piquante. Ce n'est pas chez l'évangéliste, c'est chez son interprète, que paraît surtout exister le génie symbolique dont on parle ; mais, chez lui, il n'est pas sans supposer un effort de combinaison fantastique, qui en montre l'invraisemblance et la fausseté.

Est-il vrai maintenant qu'au point de vue de la réalité, la réponse de Jésus à ses frères contient une restriction mentale qui déconcerte le sens moral et ne peut être admise par l'historien ? Cela paraît bien excessif.

Si l'on interroge loyalement les textes, que constate-t-on? Les frères de Jésus pressent le Sauveur d'aller en Judée pour s'y manifester : comme ils paraissent animés des mêmes préjugés qui ont porté la foule, après la multiplication des pains, à s'emparer de lui pour le faire roi [2], ils doivent avoir en vue une démonstration éclatante, destinée à proclamer sa messianité temporelle dans la capitale. Le Sauveur refuse de les suivre. Se rendre à Jérusalem avec la caravane serait encourager les tendances galiléennes, surexciter l'enthousiasme de la foule, rendre irrésistible le mouvement qui, bon gré mal gré, ferait de son entrée dans la ville une démarche de prétendant. Or, Jésus prévoit ce qui doit se produire à la Pâque suivante. Son heure n'est pas arrivée, le temps marqué pour sa mort est encore à

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 497.
[2] Jean, VI, 15.

venir : il se refuse donc à brusquer les choses, en portant tout de suite à son comble la fureur de ses ennemis. Comme il s'est dérobé aux tentatives du peuple à la Pâque précédente, il renonce à l'entreprise qu'on lui suggère pour la fête des Tabernacles [1].

Cette conduite du Sauveur n'est nullement contradictoire à celle qu'il tient ensuite en se rendant à la ville au milieu de la fête et privément. Il n'y a plus le même inconvénient à faire cette démarche une fois la fête commencée et dans le secret. L'émoi que pourra produire son arrivée sera facilement contenu, dans la foule galiléenne, par l'attitude menaçante des chefs religieux hiérosolymitains. Sans doute, la faveur qu'il doit rencontrer excitera la haine de ses ennemis, mais non comme la démarche éclatante qu'on lui proposait : ils garderont encore à son égard des mesures; en tout cas, l'exécution de leurs desseins de mort souffrira encore difficulté. Ainsi, le Sauveur refuse la démarche qui l'entraînerait à une démonstration politique intempestive; il se décide à une démarche privée, faite après coup, qui n'aura plus le même risque : cette double attitude n'implique aucune contradiction, elle se justifie au contraire de la meilleure manière.

Rien donc de ce côté n'empêche de prendre l'incident dans son sens historique. Ne serait-il pas, au fait, bien étrange que l'auteur ait voulu figurer l'indépendance du Christ à l'égard des idées juives par un épisode où les frères de Jésus invitent expressément le Sauveur à aller à Jérusalem, comme il a dessein de le faire, et où le Sauveur, après avoir d'abord paru s'y refuser, se rend effectivement à la ville sainte, comme on l'y a invité?

Le rapprochement avec l'épisode de Cana n'est pas pour confirmer l'hypothèse. Dans cet épisode, la mère de Jésus n'est pas un type représentatif de la synago-

[1] Cf. H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 118, 119.

gue, et les frères qui figurent à ses côtés, qui accompagnent le Sauveur à Capharnaüm, ne peuvent être non plus des symboles du judaïsme [1]. Dire que le Christ johannique figure « le messianisme de l'esprit, » en contraste avec « le messianisme juif [2], » est une affirmation toute gratuite. N'est-ce pas le Christ de l'histoire qui a constamment lutté et réagi contre les grossiers préjugés messianiques de son milieu et de son temps?

Enfin, il faut bien encore un certain parti pris pour découvrir, dans notre récit, que le Christ se rend instantanément de Galilée à Jérusalem et y reste invisible durant les trois premiers jours de la solennité. L'évangéliste dit en termes formels que, « lorsque ses frères furent montés à la fête, alors lui-même y monta aussi, non ostensiblement, mais comme en secret [3]. » L'expression : « il monta, » ne semble guère choisie pour signifier un transport instantané ; quant aux mots : « non ostensiblement, mais comme en secret, » ils indiquent que Jésus vint seul et isolé de la foule, mais non qu'il se rendit présent d'une façon subite et miraculeuse.

Si l'évangéliste se contente de dire plus loin : « La fête se trouvant déjà au milieu, Jésus monta au temple et y enseignait [4], » il n'insinue d'aucune façon que le Sauveur fût resté invisible au sein de la foule, les trois jours précédents, et qu'il apparut tout à coup surnaturellement dans le temple. Le contexte donne simplement à entendre que Jésus, parti après ses frères, n'arriva à Jérusalem que le quatrième jour de la fête et ne put *monter* au temple — c'est l'expression même de l'évangéliste — que ce jour-là [5].

[1] Voir t. I, p. 194-196.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 491.
[3] Jean, VII, 10.
[4] VII, 14.
[5] On ne peut invoquer, à l'appui de l'hypothèse, d'autres endroits

Cette introduction paraît donc en son entier dépourvue de signification symbolique. La préoccupation apologétique y apparaît encore moins : l'auteur aurait-il mentionné de la sorte « les frères » de Jésus, sans explication, et en soulignant qu'ils ne croyaient pas en lui?

La scène porte, au contraire, un cachet de vérité frappant. L'attitude des parents du Sauveur semble bien prise sur le vif de la réalité ; la mention très précise du séjour précédent en Galilée, conforme à la tradition synoptique, de l'occasion qui amène Jésus à Jérusalem — la fête des Tabernacles, — du moment où il se rend au temple — le milieu de la fête, — contribuent à accuser l'historicité de la narration [1].

où l'évangéliste montrerait le Christ insaisissable à ses ennemis. Nulle part Jésus n'apparaît réellement comme tel. En diverses circonstances, il en impose aux Juifs par une autorité d'ordre supérieur, il les domine par un ascendant mystérieux : mais cela n'est pas au détriment de sa réalité humaine ; il n'en prend pas moins ses précautions contre ses adversaires ; sa conduite n'en est pas moins celle d'un homme ordinaire. Il y a là un mélange unique de faiblesse humaine et de surnaturelle puissance : mais celle-ci ne fait pas tort à celle-là ; l'une et l'autre se retrouvent dans le Christ des Synoptiques ; elles appartiennent à l'histoire. Cf. t. I, p. 451, 468, 471-472, 498.

[1] Cf. Renan, *Vie de Jésus*, p. 348, 499-500 : « Les versets VII, 1-10, sont un petit trésor historique. La mauvaise humeur sournoise des frères de Jésus, les précautions que celui-ci est obligé de prendre, y sont exprimées avec une admirable naïveté. C'est ici que l'explication symbolique et dogmatique est complètement en défaut. Quelle intention dogmatique ou symbolique trouver en ce petit passage, qui est plutôt propre à faire naître l'objection qu'à servir les besoins de l'apologétique chrétienne? Pourquoi un écrivain dont l'unique devise eût été : *Scribitur ad probandum*, eût-il imaginé ce détail bizarre? Non, non ; ici l'on peut dire hautement : *Scribitur ad narrandum*. C'est là un souvenir original, de quelque part qu'il vienne et quelle que soit la plume qui l'a écrit. Comment dire après cela que les personnages de notre Évangile sont des types, des caractères, et non des êtres historiques en chair et en os? »

***

Le même caractère se retrouve dans les incidents qui viennent se mêler aux entretiens.

Aux premiers jours de la fête, les Juifs manifestent leur surprise de ne point y voir Jésus ; et les opinions les plus variées se font jour à son sujet. Les uns le disent timidement un homme de bien; les autres violemment le déclarent un séducteur. Le voici cependant qui paraît, au quatrième jour, et enseigne dans le temple. Nouvelles réflexions de la multitude qui l'écoute : les chefs l'ont-ils reconnu pour le Christ, qu'ils le laissent ainsi en paix, après avoir résolu sa mort? Mais non, car lorsque viendra le Christ, personne ne saura d'où il est. Cependant le Christ fera-t-il de plus grands miracles que n'en fait celui-ci? En entendant ces propos, les chefs des prêtres et les pharisiens envoient des satellites avec ordre de l'arrêter [1].

Ces détails, remarque M. Loisy, sont fournis sans beaucoup d'ordre, ni beaucoup d'unité : la mise en scène est peu précise; ce sont des traits épars, mal reliés entre eux; l'auteur néglige de dire ce qu'il advint de l'ordre donné par les chefs de se saisir du Sauveur : « les sergents envoyés, le cinquième ou le sixième jour, prendre Jésus se retrouvent seulement au dernier jour de la fête, comme si leur consigne avait été suspendue dans l'intervalle [2]. » De même, l'on dirait « que le sanhédrin n'a fait autre chose que d'attendre le résultat de l'expédition ordonnée par lui et qu'il a siégé en permanence jusqu'au retour de ses émissaires [3]. »

L'évangéliste, conclut M. Loisy, « veut dessiner et caractériser une perspective générale, non raconter le

[1] Jean, VII, 11-32.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 513.
[3] Id., *ibid.*, p. 529.

détail de faits réels et distincts. Son esquisse manque d'unité, parce qu'il a dû sérier les objections des Juifs, avec les réponses de Jésus, et qu'il a voulu marquer en plusieurs fois l'impression produite par ces réponses, soit sur la foule, soit sur les chefs [1]. » « Il raconte beaucoup moins une histoire qu'il n'esquisse un tableau [2]. »

En esquissant ce tableau, l'écrivain aurait eu d'abord un dessein polémique et apologétique. Il se serait proposé de répondre aux objections des Juifs, touchant les circonstances dans lesquelles devait paraître le Messie [3]. D'autre part, il aurait voulu « indiquer en traits vifs les dispositions du judaïsme officiel à l'égard du Christ. « C'est pourquoi « il montre d'abord les chefs du judaïsme disposés à faire ce qu'ils feront plus tard, à tuer le Sauveur qui leur est envoyé [4]. »

Enfin, il tiendrait à faire valoir ici encore l'indépendance souveraine du Verbe incarné et l'impuissance de ses adversaires [5]. « Il évite d'accentuer les traits qui pourraient favoriser le docétisme, ce qui ne l'empêche pas de laisser croire que le Christ se rend, quand il veut, invisible à ses ennemis [6], ou bien de le montrer comme intangible à ceux qui viennent le prendre et qui sont comme paralysés devant lui. Ces traits ne sont pas réels ; on ne doit pas chercher ce qui peut y correspondre dans l'histoire de Jésus ; car ce qui y correspond n'est pas un fait, mais une idée [7]. »

Mais le manque d'unité qu'allègue le critique, le défaut de liaison entre tels et tels détails, le silence sur ce qu'il advient de l'envoi des satellites et sur ce qu'ils

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 513.
[2] Id., *ibid.*, p. 516.
[3] Id., *ibid.*, p. 510. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 194.
[4] Id., *ibid.*, p. 495.
[5] Id., *ibid.*, p. 527.
[6] « Cf. VIII, 59 ; X, 39 ; même VII, 10, 14. » (Note de M. Loisy.)
[7] Loisy, *op. cit.*, p. 514. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 197-198.

font depuis le milieu de la fête jusqu'au dernier jour, tout cela accuse beaucoup moins un tableau allégorique qu'une description d'histoire fragmentaire. On dirait bien les traits épars de scènes complexes et vivantes. L'écrivain note l'impression de la foule, la conduite des chefs, au fur et à mesure des circonstances, sans craindre de revenir sur des traits précédents et de paraître se répéter, quand le demande la succession réelle des incidents qu'il lui plaît de rapporter.

Un symboliste aurait procédé d'une façon beaucoup plus uniforme : il aurait esquissé une peinture à larges traits, tous significatifs, sans détail superflu. Le décousu qu'on signale est la meilleure preuve que l'évangéliste ne tire pas le récit de son imagination, mais qu'il entend reproduire des faits réels en en retraçant les détails principaux, ceux qu'il retrouve dans son souvenir et qui vont à son but.

En particulier, les traits n'ont sûrement pas été combinés artificiellement en vue de l'apologie. M. Loisy insinue que l'auteur a voulu répondre à une objection que faisaient les Juifs de son temps au sujet de l'origine du Messie. Cette objection se serait fondée sur une tradition courante, d'après laquelle le Messie devait apparaître inopinément, sans que l'on sût d'où il venait. Mais la tradition en question, qui « a réellement existé [1], » avoue le critique, peut avoir eu cours du temps de Jésus aussi bien que du temps de l'évangéliste. Il est même assez peu vraisemblable qu'elle se soit développée postérieurement aux temps évangéliques, à une époque où les rabbins juifs n'ignoraient pas que le Messie des chrétiens était justement pro-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 510 : « Elle se lie bien à l'idée du Messie préexistant dans le ciel et attendant le moment de se manifester au monde, telle qu'on la trouve peut-être dans Daniel, et certainement dans Hénoch et le IV[e] livre d'Esdras. » Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3[e] édit., t. II, p. 531.

clamé par eux d'origine mystérieuse et divine. Et comment un apologiste de cette époque aurait-il pris à tâche de réfuter un propos qui attribue au Christ une origine surnaturelle ? Il semble impossible que notre évangéliste n'entende pas sur ce point reproduire l'histoire.

Le Christ historique passait, en effet, aux yeux de la foule, pour le fils de Joseph de Nazareth : on s'explique beaucoup mieux la difficulté tirée de la tradition en question, dans l'entourage du Sauveur, que dans les milieux juifs de la fin du premier siècle. Les autres réflexions prêtées à la foule ne se comprennent bien elles-mêmes que chez les contemporains de Jésus; et l'on ne peut nier que la manière dont elles sont exprimées correspond avec la meilleure vraisemblance au va-et-vient d'impressions réelles et vécues [1].

L'évangéliste a-t-il du moins voulu représenter les dispositions du judaïsme officiel à l'égard du Christ? Rien ne permet de dire qu'il l'ait fait en s'écartant de l'histoire. L'attitude malveillante des chefs religieux est assez naturelle depuis la guérison du paralytique de Béthesda, après le ministère galiléen qui a suivi, et dont les autorités juives n'ont pas ignoré le succès. L'hostilité prend, cette fois, prétexte de l'absence de Jésus à la fête, et cela se conçoit encore particulièrement bien, si déjà le Sauveur a négligé pour la Pâque précédente de se rendre, comme les Juifs pieux, à la ville sainte. Enfin, il n'y a pas lieu de s'étonner que les chefs, poursuivant le dessein formé en principe lors du miracle de Béthesda, aient l'intention de se saisir de Jésus, et même, irrités par la faveur que lui témoigne la foule, envoient des émissaires pour épier le moment favorable et l'arrêter.

Ce dessein n'aboutit pas ; mais de quel droit insinuer que, dans la pensée de l'évangéliste, le Christ se rend

[1] Jean, VII, 12-13, 15, 25-27, 31.

invisible ou intangible à ses ennemis? Jésus déclare que son heure n'est pas encore venue : cela est vrai; il ne sera arrêté et mis à mort qu'au moment fixé par son Père ; mais cette volonté supérieure de Dieu ne supprime point le jeu des causes secondes. D'autres obstacles qu'une intervention prodigieuse de la puissance divine concourent avec l'ordre providentiel pour retarder l'exécution des desseins de mort projetés. Les satellites témoignent eux-mêmes qu'ils ont été subjugués par l'ascendant du Galiléen et par l'autorité de sa parole [1]. L'attitude bienveillante d'une bonne partie de la foule n'a sans doute pas peu contribué à les intimider, comme elle a gêné considérablement l'audace de ceux qui les ont envoyés. Bref, la situation que décrit le quatrième Évangile ressemble exactement à celle que nous trouvons dans les Synoptiques, où les noirs complots des pharisiens apparaissent différés pour des raisons analogues jusqu'à l'heure marquée par la Providence [2].

***

Au dernier jour de la fête, qui était un grand jour, Jésus adresse de nouveau la parole au peuple, et diverses sont encore les impressions qu'il fait sur les esprits. Les uns disent : Il est vraiment le Prophète; d'autres : C'est le Christ. Mais quelques-uns font cette objection : Est-ce donc de Galilée que vient le Christ? L'Écriture ne dit-elle pas qu'il doit naître de David et venir de Bethléem, la cité du grand roi? La scène se termine par la comparution des satellites devant le sanhédrin, à qui ils viennent rendre compte de leur mandat [3].

[1] Jean, VII, 46.
[2] Voir t. I, p. 149, 242, note 4.
[3] Jean, VII, 37-52.

D'après M. Loisy, la discussion rapportée en cette circonstance refléterait, non les opinions réellement émises autour de Jésus par ses contemporains, mais celles qui avaient cours dans les milieux juifs au temps de notre auteur.

Ainsi, la première réflexion : « C'est vraiment le Prophète [1], » viserait la prophétie de Moïse relatée à la fin du Pentateuque [2] : « on peut croire, dit le critique, que les paroles du Deutéronome concernant le prophète à venir étaient l'objet d'une attention particulière dans le milieu juif qu'a pratiqué l'évangéliste [3]. »

Quant à la difficulté tirée de l'origine galiléenne de Jésus contre sa qualité de Messie, elle ferait également allusion à la controverse actuelle avec les Juifs. Il est très remarquable que notre auteur expose franchement l'objection : « Si l'objection n'est pas dissimulée par Jean, déclare M. Loisy, ce n'est pas, sans doute, par un souci particulier de vérité historique, mais parce qu'elle avait cours dans le milieu où parut le quatrième Évangile [4]. »

La même interprétation s'appliquerait à la parole que les pharisiens font entendre aux sergents : « Y a-t-il quelqu'un des magistrats ou des pharisiens qui ait cru en lui [5] ? » Ainsi, pense le critique, se trouve formulée « une autre objection que l'auteur a certainement entendue autour de lui... : Jésus, qu'on dit avoir été envoyé comme Messie aux Juifs, n'a recruté qu'un petit nombre d'adhérents dans la dernière classe du peuple, et les chefs de la nation, tous ceux qui avaient qualité ou capacité pour juger de sa mission, prêtres et docteurs, n'ont pas reconnu en lui le Messie promis. L'objection est très nettement définie, plus nettement

[1] Jean, VII, 40; cf. I, 21 ; VI, 14. Voir t. I, p. 43, 262-263.
[2] Deut., XVIII, 15.
[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 525.
[4] Id., *ibid.*, p. 526.
[5] Jean, VII, 48.

sans doute qu'elle n'aurait pu l'être pendant que le Sauveur prêchait à Jérusalem, puisque la question de savoir si l'on devait reconnaître ou non Jésus pour le Messie ne se posa jamais en termes formels devant le sanhédrin [1]. »

Enfin il faudrait en dire autant de l'objection formulée par les pharisiens à Nicodème : « Cherche, et tu verras qu'un prophète ne peut surgir de Galilée [2]. » Cette difficulté encore, assure M. Loisy, avait cours parmi les Juifs au temps où l'évangéliste écrivait, « et c'est pour cette raison qu'il la rapporte [3]. »

Ces hypothèses sont spécieuses ; mais elles procèdent toutes d'appréciations subjectives et arbitraires. Rien ne permet d'affirmer que l'évangéliste crée une discussion idéale où il transporterait les opinions des Juifs de son temps.

La tradition qui voyait dans le Christ « le Prophète » annoncé dans le Deutéronome n'a pas été spéciale aux cercles juifs fréquentés par notre écrivain. Elle se trouve formulée, aux Actes des Apôtres, dans le discours que saint Pierre prononce après avoir guéri le boiteux de la Porte Belle [4] : on n'a aucune raison de supposer le trait inventé par le rédacteur du livre ; il doit répondre à la croyance commune des chrétiens et des Juifs au lendemain de la Pentecôte. Pourquoi cette tradition n'aurait-elle pas déjà eu cours au sein de la foule qui entourait le Sauveur ? Il est certain qu'on ne se représente guère notre évangéliste reproduisant une opinion d'école récente, sans le moindre profit apologétique apparent. Sa mention ne se comprend bien que si elle correspond à l'histoire.

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 530.
[2] Jean, VII, 52.
[3] Loisy, *op. cit.*, p. 532.
[4] Act., III, 22.

Il est encore plus douteux que l'origine galiléenne de Jésus ait constitué, à l'époque et dans le milieu du quatrième Évangile, la grande objection des Juifs contre la messianité du Sauveur. Depuis longtemps, les chrétiens d'Asie-Mineure étaient capables d'opposer à cette difficulté les premiers récits évangéliques, qui le font naître à Bethléem. La controverse des chrétiens asiates avec la Synagogue devait porter sur d'autres terrains.

On ne s'expliquerait d'ailleurs pas la manière dont l'évangéliste rapporte l'objection, si elle avait eu un tel relief autour de lui. Il la présente dans toute sa netteté, et n'en indique aucunement la solution.

« Il est très remarquable, avoue M. Loisy, que le quatrième Évangile expose franchement l'objection, et qu'il ne la réfute pas en alléguant la généalogie du Christ et sa naissance à Bethléem. » C'est, pense le critique, « qu'il trouve dans l'origine divine du Christ la réponse à toutes les difficultés ; et comme il n'a guère pu ignorer ce que les autres Évangiles ont raconté de la filiation davidique, de la conception virginale et de la naissance à Bethléem, c'est qu'il juge ces données secondaires et insuffisantes, ou trop peu garanties par la tradition... D'un bout à l'autre de l'Évangile, il laissera dire que Jésus est Galiléen, qu'il est de Nazareth, qu'il n'est pas le fils de David, qu'il est fils de Joseph : à toutes ces allégations d'origine humaine et commune il opposera l'unique assertion de l'origine éternelle et divine [1]. »

Mais cette hypothèse manque totalement de vraisemblance. Comment, si l'évangéliste se souciait d'écarter l'objection juive appuyée sur la naissance de Jésus à Nazareth, se serait-il contenté d'une réponse aussi indirecte, qui équivaut à une véritable échappa-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 526-527. Cf. H. Holtzmann, *Evang Joh.*, p. 125 ; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 197.

toire? L'origine céleste de Jésus comme Verbe de Dieu laisse, au point de vue juif, subsister l'objection dans toute sa force; elle n'y répond même pas à proprement parler. D'après la prophétie de Michée, le Messie doit naître à Bethléem [1] : voilà ce qu'objectent les Juifs ; l'évangéliste lui-même, étant donnée son estime ordinaire pour l'Écriture [2], ne peut qu'admettre la valeur indiscutable de cette prophétie ; il doit tenir, autant que personne, à ce qu'elle se soit réalisée à la lettre. Comment aurait-il vu dans la naissance éternelle du Christ une réponse suffisante à l'objection?

Pour lui, comme pour le reste des chrétiens, la vraie solution devait se trouver dans le fait historique que Jésus était effectivement né à Bethléem de Juda, bien qu'il eût passé sa jeunesse à Nazareth et fût connu comme Galiléen. L'évangéliste cependant n'indique pas en termes exprès cette solution ; il la suppose familière aux lecteurs de son Évangile. Or, cette manière de formuler nettement l'objection, sans développer la réponse, ne se comprend absolument pas si la controverse est encore d'actualité autour de lui. Elle ne se conçoit bien que s'il s'agit d'une objection faite réellement autour de Jésus. Et en effet, dès que l'on se posa la question de la messianité du Sauveur, on dut naturellement rapprocher de ses prétentions ce que l'on savait de sa patrie et de sa famille. Entre le fait apparent de son origine galiléenne et l'indication messianique de la prophétie de Michée, le conflit était inévitable.

La réflexion sur la non reconnaissance du Christ par les chefs de la nation ne reflète pas avec plus de vraisemblance une objection du monde juif contemporain de l'évangéliste. Si cette difficulté avait eu

[1] Mich., v, 1.

[2] Cf. Jean, I, 45; II, 17, 22; V, 39, 45-47; VI, 45; VII, 38; X, 35; XII, 38-41; XIX, 36, 37; XX, 9.

cours à son époque, l'auteur, que l'on suppose maître de sa composition apologétique, y aurait répondu de tout autre façon. Il aurait montré la messianité de Jésus attestée par des grands, des prêtres et des lettrés. Or, à peine mentionne-t-il la disposition favorable de certains chefs, comme Nicodème : il les montre d'ailleurs réservés dans l'expression de leurs sentiments, par crainte des pharisiens [1] ; enfin leur attitude s'accorde avec ce que l'histoire authentique relate de tel ou tel contemporain de Jésus, Joseph d'Arimathie ou Gamaliel [2]. Avec insistance, au contraire, il fait ressortir que les autorités juives, les maîtres de la doctrine et du sacerdoce, les pharisiens et les chefs des prêtres, se sont opposés au mouvement populaire qui se dessinait en faveur du Sauveur [3]. Chez un écrivain qui créerait librement son récit, cette conduite serait bien étrange. Comprendrait-on qu'il mît si fortement en relief la difficulté familière aux Juifs, sans la résoudre d'une façon satisfaisante?

Peu vraisemblable au temps de l'évangéliste, l'objection est très naturelle dans le milieu contemporain de Jésus. Tous les documents, synoptiques et extraévangéliques, attestent la morgue hautaine des autorités religieuses de Jérusalem et leur prétention orgueilleuse à imposer à tous leurs moindres décisions. Il n'est pas étonnant qu'elles aient voulu régler l'opinion de la foule au sujet du Christ. On voit, dans le procès final, que le Sauveur fut interrogé spécialement sur sa qualité de Messie : les chefs religieux s'étaient donc occupés de son attitude à cet égard ! De fait, à travers l'histoire synoptique, ne voit-on pas pharisiens et scribes intervenir à maintes reprises auprès

[1] Jean, III, 1-2; VII, 51; XII, 42-43; XIX, 39.

[2] Marc, XV, 43 = Matth., XXVII, 57 = Luc, XXIII, 50 = Jean, XIX, 38; Act., V, 34.

[3] Jean, VII, 13, 32; IX, 22; XI, 47, 56; XII, 10-11, 19, 42 ; XVIII, 3.

du Sauveur ou de la multitude, à propos de son pouvoir miraculeux et de ses prétentions [1] ?

La déclaration prêtée aux pharisiens est donc dans la vraisemblance de l'histoire. Et il faut avouer que tous les détails de la scène — explication des satellites sur l'issue de leur mandat, emportement des pharisiens en apprenant leur échec, réflexion discrète de Nicodème [2], invectives irritées de ses collègues — paraissent bien pris sur le vif de la réalité.

VI. Épisode de la femme adultère

Le récit de la séance des sanhédristes, à prendre le texte grec reçu, qui est également celui de la Vulgate latine, se termine par ces mots : « Et ils s'en allèrent chacun dans sa maison. Quant à Jésus, il s'en alla à la montagne des Oliviers. Mais, dès le matin, il revint au temple, et tout le peuple vint à lui, et s'étant assis, il les enseignait [3]. » Alors vient l'épisode de la femme adultère [4].

Les critiques les plus symbolistes reconnaissent volontiers le cachet franchement historique de l'incident ainsi introduit. On y voit « un morceau très autorisé de la tradition évangélique, » « de la plus solide tradition synoptique [5]. » « Il est moralement certain, assure M. Loisy, que la section de l'Adultère est une partie authentique entre les plus authentiques de l'Évangile. C'est le morceau d'histoire le mieux carac-

[1] Marc, II, 6, 16, 24 ; III, 6, 22 ; VII, 5 ; VIII, 11 ; XI, 28, etc.

[2] Renan, *Vie de Jésus*, p. 350, 500, reconnaît à l'intervention de Nicodème « une valeur historique. »

[3] Jean, VII, 53-VIII, 2.

[4] VIII, 3-11.

[5] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 534.

térisé comme tel, on pourrait même dire le seul qui soit dans le texte canonique de Jean [1]. »

Mais les mêmes critiques estiment cet épisode une pièce rapportée, interpolée dans le quatrième Évangile à l'insu de son auteur et après que l'œuvre eut été mise en circulation [2]. Voyons les arguments qu'on fait valoir pour cette hypothèse.

Au point de vue du témoignage historique, la section de l'Adultère manque dans les plus anciens manuscrits grecs, ceux des IVe et Ve siècles [3], dans les plus anciens manuscrits de la Vulgate antéhiéronymienne [4], de même dans les plus anciens manuscrits des versions coptes et syriaques.

Au point de vue de la critique interne, on peut examiner d'abord son rapport avec le contexte. Or, d'une part, observe-t-on, « il est aisé de voir que le discours qui la suit [5] se rattache, pour le fond et pour la forme, aux controverses du chapitre VII. Jésus répond indirectement à toutes les objections qui ont été faites contre sa dignité messianique [6]. » D'autre part, dans ce même discours, le Sauveur s'adresse à ses précédents interlocuteurs et ce sont les pharisiens qui lui répondent [7] : or, « si la péricope de l'Adultère est authentique, les précédents interlocuteurs ne peuvent être que les accusateurs de la femme, lesquels pourtant se sont retirés jusqu'au dernier [8]. »

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 542. Cf. *Les Évang. syn.*, t. I, p. 15 : « morceau de tradition primitive. »

[2] Id., *ibid.*, p. 534. Cette opinion est partagée par des critiques d'ailleurs favorables à l'historicité d'ensemble du quatrième Évangile, comme B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 261 ; Westcott, *St John* p. 125 ; Godet, *S. Jean*, t. III, p. 56 sq. ; Zahn, *Evang. Joh.*, p. 398.

[3] Le *Sinaïticus*, l'*Alexandrinus*, le *Vaticanus*, l'*Ephraemi rescriptus*.

[4] Le *Vercellensis*, le *Brixianus*, le *Rehdigeranus*, le *Monacensis*

[5] Jean, VIII, 12 sq.

[6] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 537.

[7] Jean, VIII, 13.

[8] Loisy, *loc. cit.*

Si maintenant l'on considère le style, le ton général, les indications concernant les circonstances de temps et de lieu, on trouve partout la manière des Synoptiques, et non celle de Jean. « Nulle part ailleurs dans le quatrième Évangile, on ne parle du mont des Oliviers. Pour comprendre ce que Jésus va y faire, il faut se reporter aux Synoptiques, où cet endroit est désigné comme celui où Jésus se rendait chaque soir pendant son séjour à Jérusalem [1]. Aussi bien pour le fond que pour la forme, ce qu'on lit ici des allées et venues du Sauveur appartient à la tradition synoptique. Et de même ce qu'on lit de Jésus assis [2] et enseignant le peuple [3]. » On n'est pas moins surpris de trouver à cet endroit « l'association *scribes et pharisiens*, si familière aux Synoptiques » : elle « ne se rencontre jamais dans le quatrième Évangile [4]. »

Enfin, le récit tranche nettement sur les autres par son manque de symbolisme. « On se trouve en présence d'une histoire qui est arrivée telle qu'elle est racontée ; qui n'a pas d'autre sens que celui qui résulte naturellement de sa teneur et du fait lui-même; qui est de la plus solide tradition synoptique et qui n'est aucunement johannique d'esprit [5]. » « L'anecdote de la femme adultère se détache de tout ce qui l'entoure, comme un morceau de tradition historique, au même titre que telle anecdote synoptique, sur laquelle la glose johannique ne s'est point exercée. Ce récit ne peut être johannique, parce qu'il ne *signifie* rien dans le quatrième Évangile [6]. »

« Tout concourt donc à prouver que ce morceau

[1] Cf. Marc, xi, 1, 11; xiii, 3; Matth., xxi, 1, 17; xxiv, 3; Luc, xix, 29; xxi, 37.

[2] Cf. Jean, vii, 37; x, 23-24.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 542. Cf. H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 127-128.

[4] Id., *ibid.*, p. 543. Cf. H. J. Holtzmann, *ibid.*, p. 128.

[5] Id., *ibid.*, p. 534.

[6] Id., *ibid.*, p. 535.

est une interpolation dans le quatrième Évangile. » « L'inauthenticité n'est pas une hypothèse, mais un fait aussi sûrement constaté qu'il est possible en pareille matière. L'addition seule est à expliquer, non l'omission [1]. »

Et voici l'explication qu'on en propose. L'anecdote serait à identifier avec « l'histoire de la pécheresse dénoncée au Seigneur, » qu'Eusèbe nous dit citée par Papias et lue dans l'Évangile des Hébreux [2], sans paraître s'être douté lui-même qu'elle pût être partie des Évangiles canoniques. C'était là « un morceau de tradition apostolique. Les critiques modernes croient volontiers qu'il appartient au fond primitif de la tradition synoptique, et ils indiquent même la place qui lui revient, très probablement, dans la suite des faits hiérosolymitains qui précèdent la passion [3]. »

Tout en faisant partie de l'ancienne tradition, la péricope n'a pas dû, dès l'abord, trouver place dans les Évangiles synoptiques, où elle devait naturellement s'encadrer, « parce que le fait avait quelque chose de choquant pour le sens chrétien [4]. » « Mais les anciens Évangiles non canoniques du type synoptique avaient pu retenir ce que les textes ecclésiastiques ne gardaient pas. Eusèbe l'atteste pour l'Évangile des Hébreux. On le conjecture avec quelque probabilité pour l'Évangile de Pierre. C'est grâce à ces Évangiles non canoniques, mais lus encore dans cer-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 538. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 120, note 1; p. 200, note 1.

[2] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. XXXIX.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 539. M. H. J. Holtzmann, *Die Synoptiker*, 3e édit., 1901, p. 93, insinue que le morceau pourrait s'intercaler au chapitre XII de saint Marc, entre les versets 17 et 18, comparés à Matth., XII, 22-23. Cf. *Evang. Joh.*, p. 127. M. Loisy, *Les Évang. syn.*, t. I, p. 98, regarde maintenant comme « à peu près certain que la source de Marc présentait en cet endroit l'histoire de la femme adultère. »

[4] Id., *ibid.*, p. 540.

taines parties, on pourrait presque dire sur certaines frontières de l'Église, grâce aussi aux traditionnistes comme Papias, que le sentiment chrétien retint, malgré tout, cette page authentique de l'Évangile du Christ et la fit ajuster tant bien que mal aux textes officiels [1]. »

Peut-être, conjecture M. H. Holtzmann, l'histoire de l'Adultère a-t-elle été d'abord reproduite à la fin de l'Évangile johannique, comme une sorte de supplément traditionnel, puis rapportée dans cet Évangile à l'endroit le plus convenable pour son insertion [2]. Plus probablement, croit M. Loisy, la section a été « rapportée d'abord en marge du texte johannique, d'après un Évangile non canonique, qui tout en s'accordant pour le fond avec les Synoptiques, ne gardait pas le même ordre dans les récits. » « Il est possible d'ailleurs que la rentrée de ce morceau dans l'Évangile ne se soit pas faite en partant d'un seul point, ni d'une seule manière. » « Quoi qu'il en soit, dit le critique, et quelques obscurités qu'ait encore l'histoire de l'interpolation, le fait ne paraît pas contestable [3]. »

Malgré le ton décisif de cette dernière affirmation, on a cependant des motifs sérieux de contester que la présence de notre morceau dans l'Évangile johannique soit due à une interpolation [4].

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 540.

[2] H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 130.

[3] Loisy, *op. cit.*, p. 541. Cf. *Les Évang. syn.*, t. I, p. 15, 98.

[4] On sait que la définition du concile de Trente porte sur la canonicité, non sur l'authenticité johannique du passage contesté. La question d'authenticité, pour ce passage comme pour le chapitre XXI, se pose donc tout entière sur le terrain de la critique et de l'exégèse. Cf. Schanz, *Heil. Joh.*, p. 329; Fillion, *S. Jean*, p. 164; Knabenbauer, *In Ioan.*, p. 272; Calmes, *S. Jean*, p. 277. C'est dire que notre solution, ici pas plus qu'ailleurs et moins encore, ne sera influencée par aucun préjugé.

***

Examinons de nouveau la pièce, au point de vue du témoignage de l'histoire. Il est vrai que la péricope est absente des plus anciens manuscrits, grecs, latins et autres, qui soient connus actuellement. Mais de ce fait il n'y a pas de conclusion bien ferme à tirer. Les manuscrits en question remontent au ve ou au ive siècle. Or, à cette époque, la péricope de l'Adultère était lue par divers auteurs ecclésiastiques dans le texte de saint Jean. Saint Ambroise [1] et saint Augustin la tiennent pour authentique [2]. Au témoignage de saint Jérôme, elle se trouvait dans beaucoup d'exemplaires de la Vulgate latine et de manuscrits grecs [3]. Lui-même l'a maintenue dans sa Vulgate, revisée sur les meilleurs textes anciens.

Quant aux manuscrits des trois premiers siècles, leur état est également difficile à apprécier d'après les écrits des Pères contemporains. La plupart des écrivains n'avaient pas occasion de citer notre passage. Si le silence de quelques-uns, comme Tertullien ou saint Cyprien [4], est à interpréter dans un sens défavorable, il prouve tout au plus que la péricope ne figurait pas dans le texte officiel de telle Église, par exemple celle de Carthage.

Nous ne pouvons donc pas, d'après la seule inspection des manuscrits et du témoignage des Pères, déterminer avec certitude si le morceau a fait défaut au texte original du quatrième Évangile et n'a été ajouté qu'après coup dans les manuscrits qui le possèdent, ou si, au contraire, il a figuré dans le texte primitif,

[1] S. Ambroise, *Apol. David*, II, 1 ; *Ep.*, XXVI, 2.

[2] S. Augustin, *Conjug. adult.*, II, 6 ; *In Joan.*, tract. XXXIII, 3-8.

[3] S. Jérôme, *Adv. Pelag.*, II, 17.

[4] Cf. Tertullien, *De pudic.*, 6 ; S. Cyprien, *Ep.*, LV, 22-23.

de telle sorte que les manuscrits où il manque présentent un texte mutilé.

Mais une chose tend à nous assurer que la pièce a plutôt été enlevée des manuscrits qu'elle n'y a été ajoutée : c'est le caractère même de l'épisode qu'elle contient. On s'explique, en effet, assez bien qu'un récit où le Sauveur se montre, à l'égard d'une femme surprise en adultère, indulgent jusqu'à paraître excuser sa faute en confondant ses accusateurs, et à déclarer positivement qu'il ne veut point la condamner, ait semblé de nature à mal impressionner ou scandaliser les fidèles, et que, pour ce motif, on ait eu la tentation de le supprimer. Saint Augustin parle de maris faibles dans la foi ou ennemis de l'orthodoxie, qui auraient enlevé cette histoire de leurs textes par crainte de voir enseigner à leurs femmes l'impunité de l'adultère [1]. On peut surtout supposer des chefs d'Églises qui auront supprimé des exemplaires destinés à la lecture publique ou à l'usage ordinaire des fidèles un passage qui pouvait donner lieu à quelque interprétation fâcheuse [2].

M. Loisy suggère lui-même une hypothèse exactement semblable pour expliquer que l'histoire, très authentique, n'ait pas d'abord trouvé place dans les Évangiles synoptiques : c'est que, dit-il, « le fait avait quelque chose de choquant pour le sens chrétien... La rencontre même du Sauveur avec la femme adultère et son attitude indulgente paraissaient de nature à compromettre son prestige devant les non-croyants,

[1] S. Augustin, *Conjug. adult.*, II, 6.

[2] Si l'on a supprimé, non seulement l'épisode proprement dit, VIII, 3-11, mais encore les versets qui précédent, VII, 53-VIII, 2, c'est que ces versets servent de transition entre l'épisode antérieur, qui se passe au sanhédrin, et l'histoire de l'adultère : ils ne pouvaient guère être maintenus avant VIII, 12 sq. ; le manque de suite aurait été trop choquant ; la suppression des versets en question a dû paraître nécessaire, pour empêcher l'incohérence, à défaut de suite parfaite.

Juifs et païens, et même aux yeux des fidèles. La matière était délicate. On comprend que les auteurs ou éditeurs définitifs des trois premiers Évangiles aient laissé tomber un récit qui prêtait si aisément aux plus désagréables malentendus [1]. »

Mais, si l'on peut supposer que, dès l'époque de la rédaction finale des Synoptiques, on a fait difficulté d'insérer dans ces Évangiles la péricope suspecte, on peut conjecturer avec plus de vraisemblance encore, qu'un peu plus tard, pour les mêmes raisons, on a eu tendance à omettre d'abord le passage dans la lecture officielle et publique, peut-être en le reléguant en appendice à la fin des manuscrits réservés à cet usage [2], à le supprimer ensuite dans les exemplaires destinés aux fidèles.

Au fait, des difficultés très sérieuses s'opposent à ce que la pièce ait été interpolée dans l'Évangile johannique par une main étrangère.

L'histoire, dit-on, aurait été écartée des premiers Évangiles canoniques, parce qu'elle pouvait faire une fâcheuse impression. Comment se fait-il qu'on ait songé à sauver de la tradition ancienne, ou d'un Évangile apocryphe, tel que l'Évangile des Hébreux, cette histoire scandaleuse, et celle-là seule, puisqu'on a laissé périr tout le reste ? Admettons qu'on y ait songé. Comment n'a-t-on rien trouvé de mieux, pour con-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 540.

[2] Quelques manuscrits cursifs ont le passage relégué ainsi en supplément à la fin du quatrième Évangile. On comprend que des copistes aient soupçonné que cet appendice ne faisait pas partie de l'Évangile de saint Jean et l'aient rapporté à l'un des Évangiles antérieurs avec lesquels il s'harmonisait davantage : de là les cursifs du groupe Ferrar qui le placent à la suite de Luc, XXI, 38. D'autres, y voyant une partie authentique du quatrième Évangile, auront voulu le replacer dans le corps du texte, mais, par erreur, ou pour avoir une meilleure suite, l'auront inséré après VII, 36, avant la conclusion de la fête des Tabernacles : de là le manuscrit 225.

server cette pièce, que de l'accoler à l'un de nos récits sacrés? Les mémoires de Papias, les Évangiles apocryphes de Pierre, des Hébreux, des Égyptiens, contenaient nombre d'anecdotes qui ne figurent point dans nos quatre Évangiles : on ne voit pas qu'on ait été tenté d'y puiser pour compléter les textes canoniques ; comment se fait-il qu'on y ait songé juste pour l'épisode déconcertant de l'Adultère ? Il y a là une première difficulté qui donne à réfléchir.

Ce n'est pas la seule. En admettant qu'on ait voulu sauver l'épisode et l'ajouter à l'un des Évangiles, d'où vient que l'on a choisi à cet effet l'Évangile de saint Jean? Ou bien la pièce ne comprenait que le corps du récit actuel [1], sans la petite notice qui l'introduit [2] : dans ce cas, rien n'invitait à la mettre en rapport avec le quatrième Évangile, et l'on ne comprend absolument pas que le récit isolé ait été pourvu d'une introduction destinée à l'insérer juste à cet endroit, surtout qu'on n'ait pas mieux fait la suture du morceau avec le contexte précédent, ni modifié l'introduction du discours suivant de façon à obtenir une correspondance exacte avec les données du récit interpolé. Ou bien, au contraire, l'histoire se présentait déjà pourvue de son introduction : dans ce cas, il faut supposer qu'elle faisait partie d'un document étendu, lequel, à en juger par tout le morceau, ne pouvait être qu'un Évangile [3]; mais alors, on ne s'explique pas mieux que le récit ait pu prendre place dans l'Évangile de saint Jean.

Dira-t-on que la péricope a pu être ajoutée, en guise de supplément, à la fin d'un *codex* contenant les quatre Évangiles, et qu'elle aura été rapportée au dernier

[1] Jean, VIII, 3-11.

[2] VII, 53-VIII, 2.

[3] Cf. Loisy, *Les Évang. syn.*, t. I, p. 98, cité ci-dessus, p. 65, note 3.

de ces Évangiles par l'erreur de quelques copistes ? Cette hypothèse, qui est celle de M. H. Holtzmann[1], semble impossible à soutenir.

Il faudrait mettre en fait que l'insertion du morceau dans l'Évangile johannique a eu lieu à une époque déjà ancienne : c'est ce que suppose nettement le témoignage de saint Jérôme qui signale de nombreux manuscrits grecs et latins où l'épisode de l'Adultère figurait dans l'Évangile selon Jean[2] : et c'est aussi ce qu'oblige à conclure la vénération qui entoura de bonne heure les Évangiles canoniques et les garda de toute infiltration des textes apocryphes. M. Loisy convient lui-même qu'on a dû lire la péricope « en Occident dès le IIIe siècle, peut-être même dès la fin du IIe[3]. » Or, on peut se demander si, dès cette époque reculée, on avait coutume de copier les quatre Évangiles du canon sur un même *codex*, ou si chaque Évangile n'était pas, au contraire, écrit sur un *columen* ou rouleau séparé.

D'ailleurs, à supposer que le fragment ait été mis en appendice au *codex* des Évangiles, reviendrait toujours la question : comment a-t-on songé à l'ajouter ensuite au quatrième, et à la place que nous constatons? La petite notice qui l'introduit, et où l'on voit Jésus se retirant à la montagne des Oliviers, puis revenant de bon matin au temple où il enseigne la foule qui s'empresse vers lui, rappelait tout naturellement les incidents que les Synoptiques rattachent à la dernière semaine : là il est dit que Jésus enseignait le jour dans le temple, et qu'il allait passer la nuit au mont des Oliviers, que tout le monde accourait au

[1] H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 130.

[2] S. Jérôme, cité ci-dessus, p. 67, note 3.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 536 ; *Les Évang. syn.*, t. I, p. [illegible] : « interpolation fort ancienne. » Cf. B. Weiss, *Jo. Evang.*, p. [illegible] ; Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 558.

temple de bon matin pour l'entendre [1]; et justement l'on voit les chefs religieux de Jérusalem lui poser à ce moment diverses questions insidieuses, analogues à celle qui est rapportée dans notre morceau [2]. On était donc positivement invité à joindre la péricope aux premiers Évangiles [3]; tout détournait, au contraire, de l'ajuster au quatrième.

La difficulté est exactement la même, si l'on modifie l'hypothèse en faisant de la péricope un supplément, non plus aux quatre Évangiles, mais à l'Évangile même de saint Jean. Elle reste semblable, si l'on suppose, avec M. Loisy, que la section, au lieu d'être mise d'abord en appendice au quatrième Évangile, a été rapportée immédiatement en marge du texte, à l'endroit où on la trouve dans les manuscrits qui la possèdent. Pourquoi aurait-on uni au quatrième Évangile une pièce qui lui paraissait si visiblement étrangère? Et pourquoi l'aurait-on mise en marge à cet endroit précis de notre document?

M. Loisy insinue que la péricope pouvait se trouver dans « un Évangile non canonique, qui tout en s'accordant pour le fond avec les Synoptiques, ne gardait pas le même ordre dans ses récits [4]. » Cela revient à dire que l'Évangile en question aurait placé l'épisode de l'Adultère à Jérusalem, en le rattachant à un voyage hiérosolymitain, autre que celui de la dernière Pâque raconté par les premiers Évangiles. D'autre part, les auteurs de l'addition auraient eu tellement égard à cette place chronologique de l'épisode qu'ils auraient fermé les yeux sur le reste et se seraient décidés pour Jean, sans considérer que les détails de l'histoire se

[1] Luc, xxi, 37-38; cf. Matth., xxi, 17-18; Marc, xi, 12, 19-20

[2] Marc, xii, 13 sq. — Matth., xxii, 15 sq. — Luc, xx, 20 sq.

[3] C'est ce qu'a fait le copiste du manuscrit qui est à l'origine du groupe Ferrar. Cf. ci-dessus, p. 69, note 2.

[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 541, cité ci-dessus, p. 66.

seraient adaptés beaucoup mieux au récit des premiers Évangiles.

Mais on a le droit de s'étonner que, d'un Évangile aussi précieux, relatant, à l'exemple de l'Évangile johannique, plusieurs séjours de Jésus à Jérusalem, il ne soit pas resté trace [1]. Comment les auteurs de l'addition, qui l'estimaient assez pour garder si scrupuleusement sa place à l'épisode qu'ils lui empruntent, ne nous ont-ils conservé rien autre de son contenu? Et puis y avait-il un tel parallélisme entre l'apocryphe qu'on suppose et notre Évangile de saint Jean, qu'ils se soient crus obligés d'insérer le morceau d'emprunt à la place exacte où on le trouve, au beau milieu des discours tenus à la fête des Tabernacles? Nous nous heurtons à une véritable énigme.

En résumé, que l'on se représente la péricope de l'Adultère comme une histoire séparée ou comme un récit emprunté à un document écrit, qu'on la suppose mise d'abord en appendice au *codex* des quatre Évangiles ou en supplément particulier à l'Évangile de saint Jean, ou inscrite aussitôt en marge de ce dernier Évangile, on trouve absolument inexplicable son union à l'Évangile johannique plutôt qu'aux trois autres, inexplicable son insertion à l'endroit très spécial où nous la constatons.

M. Loisy, au fond, en convient. On le voit à la réflexion que lui suggèrent les difficultés de sa conjecture : « Il est parfaitement inutile de dire que l'omission, dans l'hypothèse de l'authenticité, est plus facile

[1] Nous possédons des fragments des Évangiles non canoniques les plus estimés au IIe siècle, et qui auraient le plus de chance de contenir quelques souvenirs primitifs : Évangiles de Pierre, des Égyptiens, des Hébreux. Cf. Nestle, *Novi Testamenti græci supplementum*, 1896; Preuschen, *Antilegomena*, 2e édit., 1905. Nous pouvons en déterminer le genre, la teneur doctrinale, l'allure littéraire. Or, on ne voit pas que l'épisode de l'adultère offre la moindre parenté avec ces documents.

à expliquer que l'addition dans l'hypothèse de l'inauthenticité. » Pourquoi? Parce que, dit-il, « l'inauthenticité n'est pas une hypothèse, mais un fait aussi sûrement constaté qu'il est possible en pareille matière [1]. » C'est avouer, qu'au point de vue du témoignage historique et des probabilités qui concernent l'état primitif des manuscrits, l'authenticité de la péricope demeure parfaitement soutenable. Pour la rejeter d'une façon décisive, on est contraint de faire appel à d'autres arguments.

***

Quels sont ces arguments? En trouvons-nous de péremptoires dans les caractères internes de la pièce et sa liaison au contexte?

La différence que l'on signale au point de vue du symbolisme, entre notre récit et le reste du quatrième Évangile, ne doit pas d'abord beaucoup impressionner. L'interprétation allégorique à laquelle on prétend soumettre l'ensemble de notre document dépend, en effet, de l'appréciation subjective de l'interprète, beaucoup plus qu'elle ne répond au sens mis dans son texte par l'écrivain : nous l'avons amplement constaté. D'un autre côté, il suffit de soumettre notre morceau au même procédé d'exégèse, pour y trouver suggérées des combinaisons fort semblables.

Supposons-nous en présence d'un récit symbolique. On remarquera d'abord un contraste, qui doit être voulu, entre la proposition qui introduit l'épisode : « Ils s'en allèrent chacun dans sa maison [2], » et la phrase suivante : « Quant à Jésus, il s'en alla à la mon-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 538.

[2] Jean, VII, 53 : ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Et non : πρὸς αὐτούς, comme dans XX, 10.

tagne des Oliviers [1]. » La montagne où se retire Jésus est sans doute sa vraie « maison ». On ne s'en étonnera pas, si l'on se souvient que, dans la tradition chrétienne, la montagne des Oliviers était la montagne de l'Ascension [2], et qu'ainsi elle était associée à l'idée du ciel, la vraie patrie du Verbe incarné [3].

« Dès le matin, continue l'évangéliste, Jésus retourna au temple et tout le peuple vint à lui, et s'étant assis, il les enseignait [4]. » N'est-ce pas une allusion claire à l'Incarnation? A l'aurore du grand jour de la révélation chrétienne, le Verbe de Dieu quitte sa demeure céleste pour venir à son temple, c'est-à-dire au corps humain qui sera, pour ainsi dire, son lieu de résidence, son sanctuaire, durant sa vie terrestre [5]. Un autre symbolisme a pu occuper en même temps l'esprit de l'écrivain. Jésus envisage le temple comme « la maison de son Père [6]; » mais c'est aussi « sa maison » à lui [7] : c'est pourquoi il enseigne là, assis, comme la Sagesse dans le palais qu'elle s'est bâti [8]; et là se réunit le peuple pour l'entendre, comme, dans les Synoptiques, on voit la foule assiéger la maison où il réside [9] Le temple de Salomon n'est-il pas, en effet, le lieu propre du Christ Docteur, le théâtre digne des leçons du Verbe, Sagesse éternelle de Dieu?

[1] Jean, VIII, 1.

[2] Act., I, 12. Cf. Luc, XXIV, 50.

[3] Jean, XIV, 2; cf. VII, 28-29, 34; VIII, 14, etc. — Saint Augustin, *In Joan.*, tr. XXXIII, 3, suggère un autre symbolisme : « In montem autem *Oliveti*, in montem fructuosum, in montem unguenti, in montem chrismatis. Ubi enim decebat docere Christum, nisi in monte Oliveti? Christi enim nomen a chrismate dictum est. »

[4] VIII, 2.

[5] Cf. II, 21. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 288. Voir t. I, p. 378.

[6] II, 16.

[7] Cf. Marc, XI, 17 = Matth., XXI, 13 = Luc, XIX, 46; Malach., III, 1.

[8] Prov., IX, 1-12.

[9] Marc, II, 2; III, 20, 32; VII, 17, 24.

Quelle est cette femme que l'on a surprise en adultère? Ce ne peut être que l'humanité païenne, prostituée au culte des faux dieux. De même que la Samaritaine était censée épouse des idoles autrefois adorées, ainsi l'humanité, dont le véritable Époux doit être le Seigneur, apparaît comme compagne adultère des dieux païens. Quant aux « scribes et pharisiens » qui l'amènent au Sauveur et invoquent contre elle la sentence de Moïse [1], ils représentent sans doute le judaïsme contemporain de l'évangéliste, esclave obstiné de la Loi, ennemi juré des Gentils.

Étroit et intransigeant, le judaïsme s'indigne de la bienveillance du christianisme pour la gentilité, et c'est ce que trahit la question insidieuse posée à Jésus. Le Sauveur refuse la condamnation qu'on lui réclame, et il prononce implicitement celle de ses interlocuteurs. Au péché qu'ils reprochent à la femme, il oppose leur péché propre, qui est censé du même ordre. Et en effet, le judaïsme n'est-il pas infidèle à l'égard de Iahvé et de son Christ, le véritable Époux d'Israël [2]? Ne s'est-il pas livré à Satan, à l'ennemi même de Dieu? Qu'on se rappelle le titre que Jésus donnait aux pharisiens, de « génération *adultère* et *pécheresse* [3], » de race possédée du démon [4]. Tout à l'heure il fera entendre aux Juifs, dans un ordre d'idées semblable, qu'ils ne sont point nés de Dieu, mais du diable, et que les vrais possédés de Satan sont eux-mêmes [5].

Particulièrement grave est l'adultère du peuple juif : ce péché-là ne sera point pardonné. Et c'est pour marquer cette vérité par un acte expressif que le Sauveur

[1] Jean, VIII, 3-4.

[2] Os., II, 19-20; Is., LIV, 5-6; Marc, II, 18-19; Jean, III, 29; Éphés., V, 32; Apoc., XIX, 7; XXI, 2-9.

[3] Marc, VIII, 38; Matth., XII, 39; XVI, 4.

[4] Matth., XII, 45. Cf. Luc, XI, 26.

[5] Jean, VIII, 41, 44, 48, 49; X, 20.

écrit du doigt sur le sol. Il ne faut pas se demander comment Jésus a pu écrire sur les dalles du parvis, ni ce qu'il a écrit : le symbolisme est ailleurs. On lit, en effet, dans le prophète Jérémie : « Ceux qui se détournent de moi seront inscrits sur la terre, car ils abandonnent la source d'eau vive, Iahvé [1]. » Or, précisément Jésus vient de se présenter comme la source d'eau vive : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive [2] ! » Les Juifs se détournent de lui : ils en subiront la peine. Ce ne sera pas simplement la lapidation, mais une destruction complète. Leurs noms, au lieu d'être inscrits au livre de vie [3], seront dessinés sur le sable mouvant, où ils seront promptement effacés [4]. C'est ce qu'exprime le geste symbolique de Jésus. Un autre trait également figuratif complète cette signification : on voit les Juifs accusateurs disparaître les uns après les autres, laissant la gentilité seule avec le Christ, qui n'a pour elle que miséricorde et pardon [5].

Tel est, ou à peu près, le sens qu'on n'aurait pas manqué de trouver à notre épisode, si on avait voulu le soumettre à la même exégèse allégorique que le reste du document. Sans doute, M. Loisy aurait-il proposé des interprétations plus ingénieuses encore. Et n'aurait-il pas ajouté gravement : Ainsi disparaît ce que l'épisode paraît offrir de choquant, pris dans son sens littéral ; c'est pour l'avoir interprété comme une histoire réelle et pour n'en avoir pas saisi la portée sym-

[1] Jérém., XVII, 13.

[2] Jean, VII, 37.

[3] Ps. LXIX, 29; Dan., XII, 1; Luc, X, 20; Philip., IV, 3; Apoc., III, 5; XIII, 8; XX, 15; XXII, 19.

[4] Saint Augustin, *In Joan.*, tr. XXXIII, 5, aperçoit un symbolisme différent : « Digito enim Dei lex scripta est; sed propter duros in lapide scripta est. Nunc jam Dominus in terra scribebat, quia fructum quærebat. »

[5] Id., *ibid.* : « Relicti sunt duo, misera et misericordia. »

bolique, que l'on a pu, dans les premiers âges de l'Église, s'en scandaliser [1] ?

La question de style et de procédé littéraire est ici beaucoup moins aisée à discuter que pour le dernier chapitre de l'Évangile. Le morceau est, en effet, peu étendu ; d'autre part, il a été assez maltraité par les copistes ; si l'on compare les divers manuscrits, on constate qu'il a subi des altérations, suppressions ou additions, beaucoup plus nombreuses que le reste du livre.

A le prendre tel qu'il résulte de la comparaison des meilleurs textes, il n'offre pas de particularités qu'on puisse dire sûrement opposées à la manière authentique du quatrième évangéliste. M. Loisy objecte qu'ailleurs le Christ johannique enseigne debout ou en se promenant [2]. Cela se présente, en effet, en deux endroits [3]. Mais pourquoi, dans une circonstance toute différente, l'auteur n'aurait-il pu montrer le Sauveur enseignant assis? A la fin du discours qui fait suite à notre épisode, l'écrivain notera que « Jésus prononça

[1] Jugeant l'épisode historique, M. Loisy, *op. cit.*, p. 543, 544, trouve « oiseuses » les questions des commentateurs curieux qui se demandent pourquoi le complice de la femme n'a pas été arrêté avec elle, comment les scribes et pharisiens se sont décidés à venir trouver Jésus dans le temple. « Il ne faut pas non plus, dit-il, p. 545, se demander comment Jésus a pu tracer des signes lisibles sur les dalles du parvis : la poussière qui s'y trouvait devait suffire pour qu'il pût se donner l'air d'écrire. Son acte est naturel. » Les commentateurs ont voulu savoir ce qu'il écrivait ; mais, dit-il, p. 546, « Jésus n'écrivait pas pour qu'on pût lire sur le sol la réponse qu'il ne voulait pas prononcer, il écrivait tout exprès pour ne pas répondre. » — Le critique a parfaitement raison. C'est donc le parti pris qui, à propos de silences ou de mystères semblables rencontrés dans les autres épisodes, lui a fait parler si vite d'insouciance à l'égard de la réalité, d'imprécision et de manière vague, caractéristiques de l'intention symbolique.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 543.

[3] Jean, VII, 37; X, 23-24.

ces paroles dans la trésorerie, enseignant dans le temple [1]. » Or, la trésorerie — on le sait par l'anecdote synoptique de la veuve aux deux oboles [2] — était justement l'une des parties du temple où les rabbins pouvaient s'asseoir.

On allègue encore qu'en parlant de « tout le peuple, » l'auteur de la péricope dit λαός, tandis que Jean dit généralement ὄχλος [3]. La vérité est que le quatrième évangéliste emploie λαός en d'autres endroits [4], et que, si cette dernière expression est moins usitée dans son écrit, elle n'est pas moins rare dans celui de saint Marc [5], par exemple, sans qu'on puisse en tirer aucune conclusion.

Les « scribes » associés aux pharisiens n'apparaissent pas ailleurs dans le quatrième Évangile. Cela est vrai. Mais peut-être leur mention est-elle motivée spécialement ici par le cas donné : il s'agit d'une interprétation de la Loi concernant le châtiment de l'adultère ; et cela faisait partie de leurs fonctions. D'ailleurs, M. Loisy le remarque [6], quelques témoins n'ont pas « les scribes, » ou ont à la place « les princes des prêtres » On veut que, pour cette dernière catégorie de manuscrits, « le style johannique ait influencé la transmission du texte. » Ne pourrait-on pas dire avec autant de vraisemblance que c'est la mention des scribes qui, dans les autres, est due au souvenir du langage synoptique [7]?

[1] Jean, VIII, 20.

[2] Marc, XII, 41.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 543, note 2. Cf. H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 127.

[4] Jean, XI, 50, repris en XVIII, 14.

[5] Saint Marc emploie ὄχλος 38 fois ; λαός, seulement en XIV, 2, et en VII, 6, citation des Septante.

[6] Loisy, *op. cit.*, ., p. 543.

[7] D'après von Soden, *Die Schriften des N. T., in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*, 1902, t. I, p. 507, le texte primitif aurait bien porté ἀρχιερεῖς, non γραμματεῖς.

Le trait concernant la retraite de Jésus au mont des Oliviers et son retour au temple le matin, ressemble tout à fait à ce que nous lisons dans le récit de saint Luc touchant le dernier séjour à Jérusalem [1]. Mais l'on s'explique bien que le Sauveur ait eu, dès la fête des Tabernacles, la même habitude qu'à la fête suivante de la Pâque : le même péril devait lui inspirer les mêmes précautions pour échapper aux embûches de ses ennemis [2].

Les seules difficultés un peu sérieuses que l'on puisse alléguer contre l'authenticité johannique de notre pièce, au point de vue du style, sont l'emploi de διδάσκαλε, « maître », sans l'équivalent araméen ῥαββεί ou ῥαββουνεί, qui l'accompagne ailleurs dans le quatrième Évangile [3], et surtout l'absence de la particule favorite οὖν, « donc », comme liaison de phrase [4]. Ces difficultés ne sont cependant pas péremptoires. Si l'on devait regarder comme texte authentique le texte établi de nos jours par la comparaison des manuscrits existants, peut-être devrait-on reconnaître

[1] Luc, XXI, 37-38.

[2] La formule de saint Luc : « Il passait les jours à enseigner dans le temple et revenait passer les nuits à la montagne des Oliviers, » se comprend beaucoup mieux, dans sa teneur générale, si elle répondait à une coutume observée par le Sauveur, non seulement lors du court séjour qui précéda immédiatement sa mort, mais à l'occasion des fêtes précédentes. D'autre part, le quatrième évangéliste note que le discours suivant fut prononcé dans la trésorerie par Jésus enseignant dans le Temple, VIII, 20. Or, les Synoptiques rattachent justement au séjour hiérosolymitain l'incident de la veuve aux deux liards. Il y a donc un certain parallélisme entre nos récits. Ou bien les Synoptiques rapportent à la dernière semaine un épisode qui a pu se passer à une fête antérieure, comme celle des Tabernacles. Ou bien, dès la fête des Tabernacles, le Sauveur avait les mêmes habitudes dont témoignent les Synoptiques à l'occasion de son dernier voyage. Cela se comprend fort bien au point de vue de l'histoire.

[3] Jean, I, 38; XX, 16. On trouve ῥαββεί seul dans I, 50; III, 2, 26; IV, 31; VI, 25; IX, 2; XI, 8.

[4] Cf. *L'origine du quatr. Évang.*, p. 315.

qu'il n'offre point, d'une façon positive, la note caractéristique du style johannique. Mais on a justement de bonnes raisons de douter que le texte présent reproduise dans ses moindres détails le texte original.

En ce qui concerne l'expression araméenne ῥαββεί, il ne serait pas du tout surprenant qu'elle ait figuré en cet endroit dans l'édition primitive, et que les copistes l'aient laissée tomber comme inutile, pour ne retenir que son équivalent grec. A se placer dans l'autre hypothèse, rien n'assure que l'évangéliste ait tenu partout à reproduire le terme araméen [1]: il a fort bien pu l'omettre en cette circonstance, où l'appellation était seulement placée dans la bouche des ennemis de Jésus.

De même, l'on peut parfaitement croire que le texte primitif reliait telles et telles propositions par la particule οὖν, et que cette liaison, propre au quatrième évangéliste et en elle-même un peu anormale, aura été modifiée par les copistes. Ce qui autorise à le supposer, c'est que le texte du plus grand nombre des manuscrits porte bien, en effet, la particule favorite au verset 5 : σὺ οὖν τί λέγεις; « toi donc que dis-tu ? » tandis que le manuscrit de Cambridge a : σὺ δὲ νῦν..., et d'autres manuscrits exceptionnels simplement : σὺ δέ ... Or, l'instinct des copistes a dû beaucoup plutôt les porter à écrire en cet endroit δὲ νῦν ou δέ, marquant comparaison ou opposition avec la proposition antérieure, que la particule johannique οὖν, qui n'était appelée ici ni par le sens, ni par la manière des écrivains ordinaires. Au verset 7, nos textes grecs portent : ὡς δὲ ἐπέμενον ; mais la Vulgate de saint Jérôme a : « *Cum* ergo *perseverarent*, » « Comme *donc* ils continuaient... » Ici encore, l'on peut croire que l'évangéliste avait bien écrit οὖν, à la place de δέ, ce qui donne à la tournure une forme toute johannique.

[1] Cf. Jean, XIII, 13, 14.

Il est d'ailleurs juste d'ajouter que, si la présence de οὖν, comme particule habituelle de liaison, caractérise d'une façon très sûre le style du quatrième évangéliste, son absence en tel ou tel récit partiel n'est pas nécessairement la preuve d'une main différente. Ainsi, la particule ne figure pas une seule fois dans le récit du premier miracle de Cana [1], et personne cependant ne doute que ce récit n'appartienne à la rédaction personnelle de l'évangéliste.

On ne peut donc alléguer contre l'authenticité de notre morceau aucune particularité de style bien formelle. En revanche, on y trouve plusieurs détails qui offrent un air de parenté assez marqué avec des formules affectionnées de saint Jean. C'est d'abord le πάλιν du début : « Il se rendit *de nouveau* au temple [2], » liaison qui est familière à notre écrivain, lorsqu'il s'agit d'introduire un récit ou un discours [3], tandis qu'elle est beaucoup plus rare chez les écrivains synoptiques. C'est ensuite le verbe λιθάζειν, « lapider » [4], qui se rencontre plusieurs autres fois en saint Jean [5], et que les premiers évangélistes remplacent constamment par λιθοβολεῖν [6]. C'est encore l'expression : μηκέτι ἁμάρτανε, « ne pèche plus » [7], qui se retrouve littéralement dans l'épisode du paralytique [8], et là seulement.

Enfin, la remarque très johannique : « Or ils disaient cela en le tentant [9], » à rapprocher de la formule presque identique rencontrée dans le récit de la

[1] Jean, II, 1-11.
[2] VIII, 2.
[3] I, 35; IV, 3, 46; VIII, 12; X, 7, 19, 40; XI, 7; XXI, 1.
[4] VIII, 5.
[5] X, 31, 32, 33; XI, 8.
[6] Matth., XXI, 35; XXIII, 37 = Luc, XIII, 34.
[7] Jean, VIII, 11.
[8] V, 14.
[9] VIII, 6.

multiplication des pains [1], et de nombreuses autres réflexions analogues [2]. A vrai dire, cette parenthèse est omise dans quelques manuscrits, en particulier dans celui de Cambridge ; mais son omission par un copiste s'explique beaucoup mieux que son addition : elle ne se présente nulle part sous cette forme dans les Synoptiques, et il est invraisemblable qu'elle ait été imitée du passage johannique où la réflexion identique est faite, non à propos des ennemis de Jésus, mais à propos du Sauveur lui-même parlant à ses disciples [3].

Ces diverses particularités paraissent bien révéler la même main qui a écrit le reste de notre document.

Venons enfin au rapport de la péricope avec le contexte. La pièce, nous dit-on, brise violemment la perspective en séparant le discours du chapitre VIII, 12 et suivants, des controverses du chapitre VII auxquelles il sert de réponse, et, d'autre part, elle tend à supprimer l'auditoire que ce discours suppose expressément.

Or, tout d'abord, il est très contestable que le discours qui suit la péricope réponde directement aux controverses qui la précèdent. Les objections soulevées par les Juifs ont trait à l'origine galiléenne de Jésus : or, on ne voit pas que dans les discours suivants le Sauveur s'attache à réfuter ces objections ; il ne dit pas un mot de sa naissance à Bethléem, et de son origine céleste il ne parle pas plus, et même beaucoup moins, que dans ses entretiens antérieurs.

D'ailleurs, même en enlevant le passage censé interpolé, on n'obtient pas de suite plus directe entre le discours et les controverses. Ce qui précéderait, en effet, immédiatement les déclarations du chapitre VIII, c'est l'épisode de la comparution des satellites devant

[1] Jean, VI, 6.
[2] II, 21 ; VI, 72 ; VII, 39 ; XI, 13, 51 ; XII, 6, 33 ; XXI, 19, 23. Voir *L'origine du quatr. Évang.*, p. 317-318.
[3] VI, 6.

le sanhédrin [1] : or, cet épisode séparerait encore nettement les entretiens qui le précèdent des discours qui viennent ensuite. Si l'on admet que, dans ce cas, les déclarations pourraient se correspondre par-dessus l'épisode intercalé, on ne voit pas que l'adjonction de l'incident de l'Adultère à cet épisode, même avec un renvoi au lendemain, change beaucoup la situation.

Obtiendrait-on des conditions meilleures pour l'auditoire supposé au discours qui suit? La péricope supprimée, aussitôt après le récit de la séance du sanhédrin on se trouverait en face de la formule qui introduit le discours : « De nouveau donc Jésus *leur* parla en disant [2]. » Or, le simple pronom ainsi indiqué se référerait logiquement aux acteurs de la scène précédente, c'est-à-dire aux membres du grand conseil, ou aux satellites. Il est certain cependant qu'en réalité l'évangéliste vise la foule des Juifs, comme dans les conversations antérieures.

En toute hypothèse donc, l'auteur n'a pas établi entre les diverses parties de son compte rendu la suite rigoureuse que l'on cherche. Après avoir intercalé l'incident où paraissent les sanhédristes et leurs émissaires, il revient à des discours du Sauveur qui font suite aux premiers, et qu'il introduit par une reprise un peu artificielle [3]. Son procédé reste exactement le même, s'il joint à la scène du sanhédrin l'épisode de l'Adultère.

L'introduction du discours suivant se comprend même beaucoup mieux avec la péricope que sans elle.

[1] Jean, VII, 45-52.

[2] VIII, 12.

[3] On trouve d'autres exemples analogues dans son ouvrage. Ainsi XII, 44-50, paraît un véritable appendice après XII, 36-43, qui a toutes les apparences d'une conclusion. Les discours de XV-XVII semblent également complémentaires de XIII, 31-XIV, car XIV, 31, rapproché de XVIII, 1, semble terminer l'entretien. On pourrait en dire autant du chapitre XXI, venant après XX, 30-31, conclusion du livre.

Dans ce cas, en effet, il n'est pas besoin de sortir de la scène immédiatement précédente pour en trouver les auditeurs réels. Ceux à qui s'adresse Jésus peuvent être les Juifs qui sont mentionnés au début de la péricope : « Toute la foule vint à lui, et s'étant assis, il les enseignait [1]. » Au verset 9, il est dit que le Sauveur « resta seul, avec la femme placée au milieu ; » mais cette remarque ne doit pas s'interpréter à la rigueur de la lettre : le texte vise directement les accusateurs; ce sont eux que l'auteur montre s'éclipsant les uns après les autres, et Jésus le fait bien entendre lorsqu'il dit à la pécheresse : « Où sont ceux qui t'accusaient [2]? » Rien n'oblige à croire que la foule, mentionnée en dehors des scribes et des pharisiens, ait également disparu : c'est à cette foule que s'adresse très naturellement le discours qui vient ensuite.

Il est question, plus loin, de pharisiens qui interrompent le discours : mais on peut parfaitement penser, qu'en dehors des accusateurs proprement dits, il y avait auprès de Jésus d'autres pharisiens, comme aussi l'on pourrait supposer que les mêmes pharisiens qui accusaient la femme, après avoir quitté leur attitude d'accusateurs en cessant de former le cercle autour d'elle, se sont mêlés à la foule que mentionne le texte : les uns ou les autres ont pu interpeller ensuite le Sauveur.

Au surplus — et peut-être est-il meilleur de s'en tenir à cette simple explication — rien ne prouve que le discours ait été prononcé immédiatement après l'incident de l'Adultère, sans que de nouveaux pharisiens, ou les mêmes, aient eu le temps de venir se joindre à l'auditoire. L'évangéliste a pu, à cet endroit, comme il le fait ailleurs, laisser un hiatus et sous-entendre tout un ensemble d'incidents entre les séries d'entretiens qu'il rapporte.

[1] Jean, VIII, 2.
[2] VIII, 10.

Bref, l'harmonie avec le contexte des discours qui précèdent et avec l'auditoire supposé à l'entretien suivant, s'établit aussi bien, et même beaucoup mieux, en tenant la péricope de l'Adultère pour authentique qu'en la supprimant.

Bien plus, on peut trouver qu'elle est, pour ainsi dire, réclamée par le contexte. Il ne semble pas, en effet, que les discours relatés ensuite, aient pu être prononcés le même jour que les précédents. Ceux-ci sont suivis du récit de la séance du sanhédrin, où comparaissent les satellites : or le retour des émissaires a sa place toute marquée au soir du dernier jour de la fête ; il est naturel qu'ils viennent rendre compte de leur mandat quand la solennité touche à sa fin. Les discours du chapitre VIII viendraient donc tout à fait en surcharge, s'ils étaient censés prononcés le même jour ; on ne s'explique bien leur mention après coup que s'ils ont eu lieu le lendemain. Or, c'est précisément ce que marque en termes exprès la notice qui introduit l'épisode de l'Adultère [1].

Nous avons vu que le détail fourni dans l'introduction, sur Jésus enseignant « assis » [2], offre un accord très remarquable avec la notice concernant le théâtre du discours suivant, qui était la trésorerie du temple [3]. Peut-être pourrait-on aller plus loin et trouver entre les données de notre récit et celles du discours qui le suit une véritable relation.

Un des thèmes favoris du nouvel entretien est celui du jugement. « Vous, dit Jésus aux pharisiens, vous jugez selon la chair; moi je ne juge personne; et quand moi aussi je jugerais, mon jugement est vrai, car je ne suis pas seul, mais moi et celui qui m'a envoyé. Même dans votre Loi il est écrit que de deux hommes

[1] Jean, VIII, 2ᵃ.
[2] VIII, 2ᵇ.
[3] VIII, 20. Ci-dessus, p. 78-79.

le témoignage est vrai [1]. » Or, ce reproche fait aux pharisiens, de juger sur les dehors, cette déclaration que, pour lui, il ne juge personne, ou que, s'il juge, son témoignage est conforme à la vérité, enfin cet appel au texte de la Loi sur la nécessité et la suffisance de deux témoins, avec l'affectation à dire : « Votre Loi, » offrent un rapport assez sensible avec la scène précédente. N'était-ce pas une véritable scène de jugement ? Les pharisiens n'y jugeaient-ils pas le cas de la femme d'une façon tout humaine, d'après les seules apparences extérieures, en invoquant le texte matériel de « la Loi »? Et Jésus n'a-t-il pas simplement refusé de la juger et de la condamner ? Plus loin, il dira que son jugement doit plutôt se porter contre les pharisiens eux-mêmes [2].

Une autre idée qui viendra fréquemment dans les discours qui suivent est celle du péché de ces mêmes pharisiens, péché dans lequel ils mourront, dit Jésus, s'ils ne croient pas en lui[3]. Or, ne peut-on penser encore que le Sauveur fait valoir ce péché des pharisiens par opposition avec celui qu'ils reprochaient à la femme et dont ils réclamaient le châtiment [4]?

Sans être péremptoires, ces divers rapprochements semblent assez caractéristiques pour révéler entre l'épisode de l'Adultère et les discours suivants un certain lien établi par l'auteur même de l'Évangile et fondé en histoire.

En somme, les caractères internes de notre morceau

[1] Jean, VIII, 17.

[2] VIII, 26 ; cf. IX, 39; XII, 48.

[3] VIII, 21, 24 ; cf. 34, 46 ; IX, 41. Il n'en est pas question dans les discours précédents.

[4] Au lieu de ἐπὶ μοιχείᾳ, VIII, 3, le manuscrit de Cambridge porte ἐπὶ ἁμαρτίᾳ. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. XXXIX. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 539 : « Dès la plus haute antiquité on préférait un terme générique au mot propre qui caractérisait le péché de la femme. »

et son union au contexte ne présentent rien de formel contre son origine johannique, et au contraire offrent des indices sérieux pour son authenticité. L'argument tiré de la vraisemblance de l'omission plutôt que de l'addition garde donc toute sa force et se trouve même confirmé. Dans l'espèce, cet argument semble devenir décisif. D'un côté, l'omission de l'épisode s'explique au mieux à raison de sa portée morale très spéciale. De l'autre, on ne conçoit pas son interpolation dans le texte de saint Jean, et à l'endroit précis où elle se constate. Tout semble donc garantir que nous avons affaire à un morceau authentique du quatrième Évangile [1].

Mais, s'il en est ainsi, notre Évangile renferme donc un morceau d'histoire reconnu comme tel par les critiques les plus symbolistes. « Ne sent-on pas, » en effet, « dans chaque détail de ce récit, et l'impression d'une chose arrivée telle qu'on la raconte, et celle de la tradition synoptique en ce qu'elle a de plus consistant au point de vue de l'histoire? C'est le Christ vivant qui agit réellement . » Ainsi parle M. Loisy [2].

Historique au premier chef, l'épisode offre une

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 500-501, croit que le passage « faisait partie du texte primitif. Les données topographiques des versets 1 et 2 ont,dit-il, de la justesse. Rien dans le morceau ne fait disparate avec le style du quatrième Évangile. Je pense que c'est par un scrupule déplacé, venu à l'esprit de quelques faux rigoristes, sur la morale en apparence relâchée de l'épisode, qu'on aura coupé ces lignes qui pourtant, vu leur beauté, se seront sauvées, en s'attachant à d'autres parties des textes évangéliques... On comprend, en tout cas, beaucoup mieux qu'un tel passage ait été retranché qu'ajouté. »

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 547. Cf. ci-dessus, p. 64. Renan, *Vie de Jésus*, p. 501 : Le trait « est sûrement de tradition évangélique... Le mot : « Que celui d'entre vous qui est sans péché... » est si parfaitement dans le tour d'esprit de Jésus, il répond si bien à d'autres traits des synoptiques, qu'on est tout à fait autorisé à le considérer comme étant authentique dans la même mesure que les mots des synoptiques. »

bonne garantie en faveur des discours auquel il se trouve étroitement relié.

VII. Derniers entretiens a la fête des tabernacles

Le discours qui suit l'épisode de l'Adultère a pour théâtre l'endroit du temple où se trouvait la trésorerie [1].

A ce sujet, M. Loisy écrit : « Comme l'évangéliste attache une grande importance aux déclarations que le Christ vient de faire, il marque le lieu où elles ont été promulguées : c'était dans le temple, près des troncs ou coffres où l'on déposait les offrandes en argent, un endroit des plus fréquentés. Origène a peut-être raison de rappeler, à ce propos, la mention du trésor dans les Synoptiques, et l'histoire de la veuve aux deux liards [2], ainsi que la parabole du père de famille qui tire de son trésor des choses anciennes et nouvelles [3]. L'indication est plutôt destinée à faire valoir la doctrine qu'à préciser l'histoire [4]. »

Ce n'est cependant pas ce que suggère un examen attentif du texte. Le rapport avec le trésor du père de famille dont parle la parabole est uniquement dans les mots : rien ne fait croire que l'évangéliste y ait songé. Seul le rapport avec le Trésor dans lequel la pauvre veuve glisse son obole est réel; mais justement il s'explique au mieux sur le terrain de l'histoire. Les termes dans lesquels le quatrième évangéliste parle de ce Trésor paraissent indépendants de la notice synoptique [5]; et nous savons, en effet, que notre auteur

[1] Jean, VIII, 20.

[2] Marc, XII, 41-44; Luc, XXI, 1-4.

[3] Matth., XIII, 52.

[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 558.

[5] ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ, au lieu de : κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου. Cf. *L'origine du quatr. Évang.*, p. 425-426.

connaît bien Jérusalem et ses anciens monuments.

D'autre part, l'on ne voit pas quel motif, en dehors de l'histoire, lui ferait insérer ici cette notice. En quoi la mention de la trésorerie pouvait-elle relever la portée du discours? Et puis, en lui-même, ce discours n'a rien qui le mette au-dessus des précédents, que l'on s'est contenté de dire prononcés dans le temple [1]; il l'emporte encore moins sur le grand discours qui suit [2], et dont le théâtre particulier n'est aucunement indiqué. La mention de la trésorerie paraît donc aussi indifférente que celle de la synagogue de Capharnaüm, signalée comme théâtre du discours sur le pain de vie, et mainte autre indication topographique rencontrée sous la plume de notre écrivain [3]. Elle est fournie très simplement, comme une donnée d'histoire.

A la fin du discours suivant, Jésus se trouve encore dans le temple, non plus sans doute dans la salle du trésor, mais dans la cour, car les Juifs saisissent des pierres pour les lui jeter [4]. Plus loin figure un détail semblable, à l'occasion du discours sous le portique de Salomon [5]. C'est probablement à l'une des portes du parvis extérieur que le Sauveur, en sortant, aperçoit l'aveugle-né [6]. Les choses ne sont pas autrement déterminées par l'écrivain. Le défaut même de netteté qui se remarque en ces endroits montre bien que l'auteur n'est pas préoccupé d'en faire accroire au lecteur et que, lorsqu'il précise, il le fait avec sincérité et à bon escient.

Nous ne sommes guère en mesure de savoir si, dans la cour du temple, les Juifs pouvaient trouver, ou non,

[1] Jean, VII, 14. 28. Le discours de VII, 37-38, n'est localisé d'aucune façon.

[2] VIII, 21-59.

[3] I, 28; II, 11; IV, 54; VI, 60, etc.

[4] VIII, 59.

[5] X, 31.

[6] IX, 1.

des pierres à leur disposition. A supposer que l'expression de l'évangéliste soit à prendre dans son sens absolu, on n'a aucune raison d'y soupçonner une erreur. L'écrivain se montre partout si familiarisé avec Jérusalem et le temple qu'on ne peut vraisemblablement attribuer à une méprise le trait dont il s'agit.

En entendant son discours, les Juifs paraissent d'abord croire à Jésus [1], puis à la fin s'apprêtent à le lapider [2]. Ces alternatives de foi commençante et d'hostilité déclarée s'expliquent bien chez les auditeurs réels du Christ. Le brusque changement d'attitude prêté aux Juifs, le va-et-vient de leurs dispositions, correspondent à l'histoire, beaucoup mieux qu'à une idée.

Historique au meilleur titre apparaît donc le cadre de nos entretiens. On ne peut moins faire que d'y voir pour ceux-ci une garantie sérieuse de vérité.

Il faut en dire autant de l'épisode, si vivant, de la guérison de l'aveugle-né [3], par rapport au discours sur le Bon Pasteur qui s'y trouve relié [4].

VIII. Discours a la fête de la Dédicace

A l'occasion de la Dédicace, le Sauveur prononce un discours, qui est ainsi introduit : « Et il y eut la Dédicace à Jérusalem. Il faisait un temps d'hiver, et Jésus se promenait dans le temple, sous le portique de Salomon [5]. »

Cette description semble prise sur le vif. La fête de la Dédicace, en effet, commençait le 25 kislev, c'est-à-dire vers la mi-décembre. En cette saison, un mauvais

[1] Jean, VIII, 30.
[2] VIII, 59.
[3] IX, 1-41. Voir t. I, p. 70-106.
[4] X, 1-21.
[5] X, 22-23.

temps était assez normal : rien n'est mieux dans la circonstance que la mention d' « un temps d'hiver [1], » et rien n'est plus naturel que de voir le Sauveur, au lieu de stationner à découvert dans la cour du temple, se promener à l'abri du portique de Salomon [2].

M. Loisy en convient, et néanmoins il ne peut s'empêcher de chercher en ces détails concrets une haute signification symbolique. « Il semble, dit-il, que ce soit à cause de la saison que Jésus est sous ce portique et non dans le parvis... Cependant saint Augustin et quelques interprètes ont pensé que l'hiver figurait les dispositions morales des Juifs. Ce serait encore à cause de l'hiver que Jésus marcherait au lieu de rester en place et de haranguer la foule. Mais cette raison, si elle existe, en cache une autre plus profonde. Jésus ne prêchera plus dans le temple... le Christ n'a plus rien à faire à Jérusalem [3]. »

Il est sans doute superflu de souligner l'arbitraire et l'invraisemblance de ces insinuations. Il faut tout le parti pris de la préoccupation allégorique pour voir signifiée dans la saison d'hiver la glace qui est au cœur des Juifs. Et n'est-il pas évident que, si l'auteur avait voulu montrer le Christ définitivement éloigné du temple et de la ville sainte, il n'aurait pas esquissé de son plein gré une scène où le Sauveur se montre en pleine Jérusalem et harangue les Juifs dans le temple [4]?

La notice qui introduit le discours n'est donc pas autre chose qu'une description précise d'un fait réel.

Le même caractère se découvre dans l'épilogue, où il est dit que Jésus se retira de nouveau de l'autre côté du Jourdain, à l'endroit où Jean baptisait d'abord [5]. « Il est assez surprenant, avoue M. Loisy

[1] χειμὼν ἦν.
[2] Voir *L'origine du quatr. Évang.*, p. 424.
[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 620.
[4] D'autres discours aux Juifs viendront encore : xii, 23-36, 44-50.
[5] Jean, x, 40.

que l'auteur ne répète pas ici le nom de l'endroit où Jean baptisait, surtout s'il y attache une signification symbolique [1]. » L'évangéliste, en effet, n'a pas cette préoccupation : il mentionne le lieu où avait baptisé le Précurseur, parce que nombre de ceux qui avaient reçu son baptême vinrent trouver alors Celui qu'il leur avait annoncé, le Christ Jésus.

Ce qui montre bien le désintéressement avec lequel l'écrivain fournit ses données, c'est qu'il précise : « Il s'en alla *de nouveau* de l'autre côté du Jourdain. » Or, il n'a pas dit que Jésus se soit déjà trouvé en Pérée ; il s'est contenté de le supposer : c'est de Pérée sans doute que le Sauveur sera venu à Jérusalem pour la Dédicace [2].

IX. Discours après la démarche des Grecs et après la Cène.

Nous avons vu ailleurs [3] comment les Grecs, venus à la Pâque et désirant voir Jésus, adressent leur demande à Philippe, lequel en fait part à André ; les deux disciples ensemble la communiquent au Maître [4]. La réalité historique de cet incident paraît incontestable [5]. Elle doit s'étendre au discours par lequel répond le Sauveur.

Les entretiens du Cénacle sont eux-mêmes intimement rattachés à la dernière Cène. Jésus lave les pieds à ses disciples et dénonce le traître ; celui-ci, après avoir reçu le pain trempé, sort du Cénacle ; il

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 630.
[2] Voir t. I, p. 147.
[3] Au t. I, p. 418-422.
[4] Jean, XII, 20-22.
[5] Renan, *Vie de Jésus*, p. 516, cité t. I, p. 422, n. 4.

fait nuit [1]. Tous ces détails, dont le caractère historique ne peut pas ne pas être reconnu [2], créent, à leur tour, une présomption sérieuse d'authenticité pour les entretiens qu'ils introduisent.

***

En résumé, les discours attribués au Christ par le quatrième Évangile ne paraissent pas seulement garantis par le fait que les narrations de notre écrit représentent des souvenirs historiques et indépendants; leur union étroite à ces narrations, leur rattachement à des circonstances qui semblent des plus réelles, la façon dont ils sont mêlés d'incidents tout à fait pris sur le vif, tendent aussi à faire préjuger dans l'ensemble leur historicité.

Il nous faudrait des raisons très positives, suggérées par le contenu des discours eux-mêmes, pour contrebalancer l'assurance préalable que nous donnent ces premières constatations. Ces raisons existent-elles?

Pour instituer notre nouvelle enquête avec méthode, considérons d'abord les discours johanniques au point de vue de la forme et du procédé littéraire. Nous en examinerons ensuite la teneur proprement dite ou les idées.

[1] Jean, XIII, 1-30.
[2] Voir t. I, p. 423-458.

CHAPITRE II

LE STYLE ET LE PROCÉDÉ LITTÉRAIRE DES DISCOURS JOHANNIQUES

§ I. — **Le style.**

Lorsque nous avons voulu montrer l'unité d'auteur qui existe entre les Épitres johanniques et le quatrième Évangile [1], nous avons particulièrement insisté sur la ressemblance littéraire de ces écrits. Le style du quatrième Évangile a des traits si particuliers, si caractéristiques, que la façon dont il se retrouve dans les Épitres johanniques ne peut être attribuée ni à l'imitation, ni à une simple parenté de talent.

C'est, avons-nous dit, une manière identique de développer l'idée en une série de propositions courtes et incisives, en forme de parallélisme explicatif, ou plus souvent antithétique; c'est la même façon d'employer une proposition commençant par un pronom démonstratif et reliée par une conjonction à une proposition subordonnée, soit pour insister sur l'idée déjà émise, soit pour amorcer une idée nouvelle ; chose plus caractéristique encore, c'est le même procédé consistant à revenir en arrière sur les membres antérieurs d'une phrase, par une série de reprises qui font repasser tour à tour les divers points de vue de l'idée qu'on veut mettre en relief, et à terminer par une proposition démonstrative, qui reprend sous sa forme initiale l'idée qu'on vient de développer. De part et d'autre, on trouve également, en des sortes de strophes,

[1] Dans *L'origine du quatr. Évang.*, p. 252 sq.

l'énoncé d'une sentence, puis son explication, enfin une conclusion [1].

Or, ces particularités littéraires ne se trouvent pas seulement dans les narrations du quatrième Évangile, qui pourraient reproduire plus directement la manière propre du rédacteur. On les rencontre aussi bien dans les discours qui sont placés dans la bouche du Christ, et dans ceux qui sont attribués à Jean-Baptiste [2].

Certaines de ces particularités, telles que l'emploi du parallélisme dans les séries de propositions coordonnées, peuvent, dans une certaine mesure, se mettre au compte du génie de la langue sémitique, et l'on conçoit qu'elles se présentent semblables dans les discours du Christ, dans ceux de son précurseur, et dans ceux de l'évangéliste. Mais les autres sont tellement spéciales, elles indiquent une tournure d'esprit, un mode de penser et de s'exprimer, si personnels, qu'elles ne peuvent vraisemblablement procéder que d'une source unique. Il faut donc penser que les discours de Jésus et du Précurseur, relatés dans le quatrième Évangile, ont quelque chose de l'évangéliste dans leur forme littéraire, qu'ils portent son cachet individuel dans la construction des phrases, la connexion des propositions, le groupement des pensées, l'arrangement général de leurs divers éléments.

C'est là un point que l'on ne doit pas faire difficulté de reconnaître, et qui par lui-même ne nuit aucunement à l'authenticité véritable et proprement dite de notre document.

Il est, en effet, naturel qu'en reproduisant un entretien ou un discours qu'il n'a pas sténographié, un auteur, surtout s'il écrit longtemps après l'événement.

[1] Voir les références, *op. cit.*, p. 253-254.

[2] Cf. Jülicher, *Einleit.*, p. 380; Abbott, art. *Gospels*, col. 1797 sq.; Schmiedel, art. *John*, col. 2527 ; Wrede, *Charakter und Tendenz*, p. 10; von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 200, 207.

fasse subir à cet entretien et à ce discours une certaine transformation. La physionomie générale pourra être fidèlement reproduite, mais bien des menus détails, des raisonnements accessoires, des réflexions secondaires, pourront être omis, soit parce qu'ils auront disparu de sa mémoire, soit parce que l'auteur songe à relater seulement ceux qui vont à son but. Les éléments retenus dans ces conditions devront forcément recevoir de l'écrivain leur connexion et leur groupement. L'entretien ou le discours portera donc fatalement la marque du rédacteur. Il ne cessera pourtant pas de répondre avec une exactitude suffisante à la réalité.

Or, c'est bien là le seul degré d'authenticité que l'on songe à revendiquer pour les discours de saint Jean. Il est bien évident que le récit de la conversation de Jésus avec la Samaritaine, de son entretien avec Nicodème, des discussions avec les Juifs à la fête des Tabernacles, etc., ne reproduisent qu'une minime partie du fait historique, et seulement les traits les plus saillants retenus par l'évangéliste ou jugés par lui utiles à l'instruction de ses lecteurs.

Les Synoptiques eux-mêmes sont loin de nous offrir des comptes rendus sténographiés des entretiens du Sauveur. C'est à peine s'ils nous ont conservé les plus frappantes de ses réflexions, les plus incisives de ses sentences, celles qui s'étaient le plus profondément gravées dans les esprits et qu'on estimait plus convenables à la catéchèse des Églises [1]. Souvent ils juxtaposent des paroles ou des fragments de discours qui constituent un ensemble disparate, parce qu'ils n'ont pas été unis dans une même suite logique en réalité [2].

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que la manière dont le quatrième évangéliste combine les diverses

[1] Cf. ci-dessus, p. 1-2.

[2] Cf. Matth., VI-VII; XVIII, 3-20; Luc, XI, 29-36; XIV, 33-35, etc.

sentences attribuées à Jésus, la façon dont il les relie entre elles, la tournure qu'il donne à ses phrases et à ses arguments, reflètent sa tournure d'esprit personnelle. Cela n'empêche pas nécessairement que les déclarations mises dans la bouche du Sauveur aient été réellement prononcées par lui.

Il est même telles particularités des discours johanniques qui attestent positivement, semble-t-il, de la part du rédacteur le souci de se conformer à l'histoire. C'est d'abord l'habitude qu'a l'écrivain de revenir sur une pensée déjà indiquée pour la présenter à un nouveau point de vue, la développer et la compléter, ce qui donne à sa relation une certaine apparence de décousu [1].

A entendre M. Loisy, « le décousu apparent des discours tient au tour d'esprit de l'évangéliste, et à ce qu'il ne s'agit pas réellement de discours, mais de pensées qui se pressent dans l'âme de l'auteur ; celui-ci les écrit comme elles lui viennent, et la logique qui les gouverne est tout intérieure [2]. »

Est-ce bien exact? Que le décousu en question tienne en partie au tour d'esprit de l'évangéliste, on peut et on doit sans doute l'admettre : la comparaison des Épîtres, où les traits sont jetés à peu près de la même façon, semble y inviter. Mais on n'est pas fondé pour cela à dire que les discours rapportés dans l'Évangile reproduisent uniquement la pensée de l'écrivain. Au contraire, le procédé de rédaction se comprend fort bien d'un auteur mettant par écrit ses souvenirs, à mesure qu'ils se pressent dans sa mémoire, énonçant d'abord le trait saillant qui caractérise l'entretien, y revenant ensuite pour le compléter à l'aide des traits secondaires, si bien que certains éléments

[1] Cf. Jean, VI, 35 sq.; X, 7 sq.; XV, 1 sq.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 147.

analogues, qui en réalité devraient être réunis et fondus pour former la même partie d'un raisonnement, apparaissent maintenant séparés les uns des autres et constituent plusieurs raisonnements distincts, parallèles et complémentaires.

Dans les récits nous avons justement trouvé une méthode semblable. L'évangéliste n'y fournit pas du premier coup et tous ensemble les traits qui servent à préciser les personnages ou à circonstancier la scène qu'il raconte. Détails de chronologie, de topographie et autres sont insérés au fur et à mesure que l'occasion vient en réveiller la pensée[1]. On dirait d'un vieillard déroulant, sans préoccupation systématique, ses souvenirs. Cela autorise à penser que le décousu apparent des discours procède de la même cause.

C'est à un motif analogue que l'on doit sans doute attribuer le fait que certains discours se présentent isolés, comme des additions supplémentaires ou des appendices.

Après avoir rapporté les déclarations que Jésus fait entendre à la suite de la démarche des Grecs, l'évangéliste montre le Sauveur se dérobant aux Juifs et s'en allant [2]; puis, il semble donner une conclusion au ministère du Christ, en observant que, malgré tant de signes faits en leur présence, les Juifs demeurent incrédules, et ceux qui sont disposés à croire craignent de se manifester pour lui [3]. Or, aussitôt après, d'une façon très imprévue, vient un nouveau discours, sans autre introduction qu'une transition tout artificielle : « Jésus cria et dit ...[4]. » et sans conclusion. Ce morceau a tout l'air d'une pièce rapportée, et l'on ne peut cependant pas ne pas y voir la main du même rédacteur.

Comment l'expliquer de la part de notre écrivain?

[1] Cf. Jean, III, 22; IV, 2; XI, 1-5, 18, etc. Voir t. I, p. 173, 640.
[2] XII, 36.
[3] XII, 37-43.
[4] XII, 44.

Impossible de l'attribuer à une préoccupation symbolique ou didactique quelconque : les pensées que le Christ y fait valoir ont déjà figuré dans les discours précédents ; à quoi bon les reprendre? Il est probable que l'auteur, ayant achevé sa relation et l'ayant déjà pourvue de sa conclusion, se sera rappelé un autre discours, qu'il n'a pas précédemment rapporté, parce que ses souvenirs ne le lui ont pas remémoré à temps [1]. Peut-être aussi les déclarations ne se rattachent-elles pas à une circonstance précise : l'auteur réunit des traits empruntés à divers entretiens du Sauveur et en compose un discours, qu'il relate après coup, en supplément [2].

De même est-on surpris, lorsqu'on parcourt les entretiens tenus dans le Cénacle, de trouver, à la fin du chapitre XIV, une véritable conclusion : « Mais afin que le monde sache que j'aime le Père, et que comme m'a commandé le Père, ainsi j'agis : Levez-vous, allons-nous en d'ici [3]. » A la suite viendrait fort bien le récit du départ pour le jardin de la trahison, tel que nous le trouvons au chapitre XVIII : « Lorsque Jésus eut dit cela, il sortit avec ses disciples au delà du torrent du Cédron, où était un jardin, dans lequel il entra, lui et ses disciples [4]. » Or, dans l'intervalle, entre les chapitres XIV, 31, et XVIII, 1, sont intercalés deux chapitres intermédiaires, XV et XVI, où se trouvent repris les entretiens de Jésus, sans nouvelle introduction ni conclusion. Ces autres discours ont-ils fait suite aux premiers, le Sauveur n'étant pas parti

[1] Cf. Jean, VIII, 12, 21. Ci-dessus, p. 84.

[2] Godet, *S. Jean*, t. III, p. 323 : « C'est un résumé fait au point de vue spécial de l'incrédulité juive, » « comme un sommaire de tous les témoignages de Jésus auxquels les Juifs auraient dû croire, mais qu'ils ont rejetés. » Knabenbauer, *In Ioan.*, p. 396 ; Calmes, *S. Jean*, p. 360-361 : L'évangéliste « a voulu simplement faire la synthèse de l'enseignement public du Sauveur. »

[3] Jean, XIV, 31.

[4] XVIII, 1.

aussitôt après avoir dit : « Levez-vous, allons-nous-en d'ici [1], » ou bien ayant continué de discourir en cours de route, entre le Cénacle et le torrent du Cédron [2]?

Il est beaucoup plus probable que les derniers entretiens ont été tenus comme les précédents dans le Cénacle. L'évangéliste, écrivant à mesure que se déroulent ses souvenirs, aura donné d'abord une première relation sommaire, qui l'aura rapidement conduit aux déclarations que fait entendre le Sauveur immédiatement avant de quitter le lieu de la Cène; mais de nouveaux discours se seront présentés à sa pensée, qui n'ont pas trouvé place dans la relation précédente : repassant et approfondissant ses souvenirs, il en aura tiré une relation nouvelle, prolongée, qu'il se contente de juxtaposer à la suite de la première [3].

Ainsi fera-t-il à la fin de son Évangile, où, après avoir terminé et déjà conclu son œuvre, il ajoute de nouveaux récits et fournit une nouvelle conclusion, en

[1] Cf. Maldonat, *In Joan.*, XIV, 31; B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 419; Zahn, *Evang. Joh.*, p. 566; Knabenbauer, *In Ioan.*, p. 442; Calmes, *S. Jean.* p. 393-394.

[2] Cf. Godet, *S. Jean*, t. III, p. 418, 420; Westcott, *St John*, p. 211; Fillion, *S. Jean*, p. 290.

[3] D'après M. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 145, « l'évangéliste a repris après coup le sujet déjà traité par lui, tout en retenant son premier essai. » Cette explication est invraisemblable. Si le discours avait été créé par l'évangéliste, il aurait bien plutôt coulé d'un seul jet, à la suite de la méditation puissante qu'on suppose. En tout cas, l'auteur aurait été préoccupé de donner à sa relation l'apparence de l'histoire, il aurait eu soin de biffer le verset XIV, 31, qui coupe la suite des entretiens en deux, en faisant des chapitres XV-XVI une véritable pièce rapportée qu'on a peine à s'expliquer. S'il laisse la première conclusion, c'est preuve qu'il n'entend pas duper le lecteur, en lui faisant prendre comme entretien du Christ un discours de sa composition. Les chapitres en surcharge ne se comprennent bien que comme un supplément d'information que l'écrivain puise dans l'histoire et qu'il fournit ingénuement par mode d'appendice. Le cas est exactement le même que celui du chapitre XXI. Cf. ci-dessus, p. 84, note 3. Voir t. I, p. 228, 359.

observant qu'il pourrait enrichir encore notablement son ouvrage, mais en s'excusant de le faire [1].

La forme littéraire des discours du Christ johannique paraît donc porter dans une certaine mesure la marque personnelle de l'écrivain, sans que cela permette une conclusion défavorable par rapport à l'authenticité substantielle de son écrit.

Cependant, à côté du style proprement dit, qui constitue seulement comme le dehors de la pensée et son vêtement, il y a des particularités plus intimes, qui, sans atteindre le fond des idées, touchent déjà au vif du discours, font partie de sa structure essentielle et de son esprit : telles, les diverses formes du langage, le genre des figures et des comparaisons, le procédé du dialogue et de l'entretien. On prétend que, sur ce point, tous les discours relatés dans le quatrième Évangile accusent une méthode de composition propre au rédacteur. Il importe de le vérifier.

§ II. — L'emploi de l'allégorie.

Si l'on en croit les exégètes symbolistes, la forme de l'enseignement de Jésus aurait été « grandement modifiée » par notre écrivain.

« Le Christ synoptique, dit M. Loisy, procède par sentences énergiques dans leur concision, par comparaisons simples, intelligibles pour les esprits les moins cultivés, par fictions ingénieuses analogues à des fables et que nous appelons paraboles... La parabole évan-

[1] Jean, xxi. — Dans certains cas, il semble que l'évangéliste a enrichi un discours authentique d'un commentaire personnel ; c'est le cas du discours final de Jean-Baptiste, iii, 31-36, et du discours de Jésus à Nicodème, ii, 16-21. Voir t. i, p. 314, et ci-après, p. 171. Cela s'explique par un procédé un peu semblable : l'auteur ne prend pas la peine d'observer qu'il ajoute cela de son fond ; il donne tout d'un seul trait, comme si ses réflexions propres étaient le prolongement naturel du souvenir rapporté.

gélique est, en effet, un récit fictif, dont la matière est empruntée aux phénomènes de la nature ou aux circonstances de la vie ordinaire, et qui sert à faire valoir une vérité religieuse ou morale ; c'est une comparaison développée, une fable dont la morale n'est jamais purement philosophique ou psychologique, mais toujours dominée par un motif d'instruction religieuse [1]. »

« A la différence de la parabole, continue le critique, l'allégorie est un genre savant, qui ne consiste pas dans la simple comparaison des choses et des rapports humains, mais dans un symbolisme étudié, plus ou moins artificiel, dont l'intelligence réclame une certaine pénétration, presque une initiation. » Et, déclare M. Loisy, « c'est l'allégorie qui est le trait caractéristique de l'enseignement johannique [2]. »

« Elle règne jusque dans les récits, qui sont des symboles profonds dont l'auteur ne fait qu'entr'ouvrir par moments le secret ; elle règne aussi dans les discours, où le Christ parle constamment un langage figuré, à double sens, que l'évangéliste lui-même suppose avoir été inintelligible pour ceux qui l'ont entendu [3]. » A l'exemple des faits racontés, les discours « sont des symboles, des figures de la vérité invisible ; ils ne contiennent pas une doctrine simple, qui se développe naturellement dans les termes les plus propres à la faire entendre, mais ils sont constitués par une série d'images ou d'allégories qui font tableau, tout comme les récits, qui ont, comme eux, un sens plus profond et spirituel, caché sous les apparences d'une vérité commune [4]. » Cela n'est d'ailleurs pas parti-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 75.

[2] Id., *ibid.* Cf. *Les Évang. syn.*, t. I, p. 190, 245 ; Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, p. 343 sq. ; Jülicher, *Einleit.*, p. 380 ; Schmiedel, art. *John*, col. 2527 ; von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 206.

[3] Id., *ibid.*

[4] Id., *ibid.*, p. 77 ; Wrede, *Charakter und Tendenz*, p. 10 sq. Cf. t. I, p. 3.

culier aux discours mis dans la bouche de Jésus. « Les paroles de tous les personnages qui figurent dans les récits johanniques sont soumises, comme celles du Sauveur, à la loi de l'allégorie. » Cela est vrai « de Jean-Baptiste, de Caïphe, de Pilate, des Juifs dans l'histoire de la passion, » et, en un mot, « de tous les interlocuteurs du Christ [1]. »

Ainsi parle M. Loisy. Traduit-il bien la réalité?

Un premier fait nous met très légitimement en garde contre son affirmation. Le critique assimile expressément le cas des discours à celui des récits, comme si les uns et les autres avaient une portée identique, les discours étant les signes des vérités spirituelles, au même titre et de la même manière que les faits racontés. Or, nous nous sommes convaincus que l'interprétation symbolique appliquée aux récits du quatrième Évangile était arbitraire et fausse : les épisodes johanniques, malgré leur caractère spécial, ne sont pas véritablement des symboles. Cela nous retient sérieusement de préjuger que les discours soient, aussi complètement qu'on le prétend, gouvernés par la loi de l'allégorie.

Mais examinons les textes directement.

***

Et d'abord rencontre-t-on dans l'enseignement du Christ johannique des allégories développées et proprement dites, qu'on puisse opposer de confiance aux paraboles ordinaires du Christ de la Synopse? Il ne semble pas.

Prenons ce qu'on appelle l'allégorie du Bon Pasteur : « En vérité, en vérité je vous dis, celui qui n'entre pas

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 95.

par la porte dans l'enclos des brebis, mais qui l'escalade par ailleurs, celui-là est un voleur et un brigand. Mais celui qui entre par la porte est le pasteur des brebis. A celui-ci le portier ouvre, et les brebis écoutent sa voix; il appelle ses brebis par leur nom et il les fait sortir. Quand il les a toutes fait sortir, il marche devant elles, et les brebis le suivent, parce qu'elles connaissent sa voix. Mais elles ne suivraient pas un étranger, au contraire elles le fuiraient, parce qu'elles ne connaissent pas la voix des étrangers [1].

« Jésus leur dit cette parabole, mais eux ne comprirent pas de quoi il leur parlait. Jésus donc dit encore : En vérité, en vérité je vous dis, je suis la porte des brebis. Tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs et des brigands, mais les brebis ne les ont pas écoutés. Je suis la porte : si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé ; il entrera et sortira, et il trouvera un pâturage. Le voleur ne vient que pour voler, égorger et perdre. Moi, je suis venu pour qu'elles aient la vie et l'aient abondamment. Je suis le bon pasteur ; le bon pasteur donne sa vie pour les brebis. Le mercenaire, qui n'est point pasteur, à qui les brebis n'appartiennent pas, voit le loup venir, abandonne les brebis et fuit, et le loup les ravit et les disperse, parce que c'est un mercenaire et qu'il ne se soucie pas des brebis. Je suis le bon pasteur ; je connais les miennes et les miennes me connaissent, de même que le Père me connait et que je connais le Père ; et je donne ma vie pour mes brebis. J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie ; celles-là aussi, il faut que je les amène, et elles écouteront ma voix, et il se fera un seul troupeau, un seul pasteur [2]... »

« Tout le discours est allégorique, dit M. Loisy. Jean appelle cette description *comparaison* ou *para-*

[1] Jean, x, 1-5.
[2] x, 6-16.

bole [1], mais ce n'est pas du tout une parabole comme celles que Jésus prononce dans les Synoptiques. Il n'y est pas question de bergers ni de brebis, avec application morale à un autre objet, par manière de comparaison, mais d'abord et uniquement des docteurs juifs, du Christ et de ses fidèles... Ce n'est pas une histoire de bergers qu'on raconte, ce sont les rapports, très différents, des maîtres d'Israël et de Jésus avec les hommes, qui sont décrits en termes figurés. Les voleurs sont les représentants de la tradition pharisaïque : cela est évident dès le commencement, quand même Jésus ne le dirait pas tout aussitôt de façon expresse ; et le berger n'est pas autre que le Christ [2]. »

Il est cependant étrange, si l'évangéliste a eu dans l'esprit une composition allégorique, qu'il l'appelle expressément du nom de παροιμία, *comparaison* ou *parabole*.

Considéré en lui-même, le discours paraît bien avant tout une comparaison, analogue aux comparaisons synoptiques. Les versets 1-5 contiennent le récit parabolique, dont vient ensuite l'explication ou l'application. Qu'on les relise attentivement : ces premiers versets nous présentent un petit tableau de mœurs pastorales, qui se tient bien par lui-même, et dont les divers traits ne paraissent même pas tous susceptibles d'une interprétation allégorique.

Une bergerie, sous forme d'enclos, avec porte et portier : telle est l'idée qu'ils évoquent. La conduite du berger y est décrite par contraste avec celle du voleur. Le voleur n'entre pas par la porte, il escalade le mur. Le berger, au contraire, se fait ouvrir par le portier, il parle aux brebis, qui comprennent sa voix, il les appelle par leur nom et les emmène au pâturage,

[1] παροιμία.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 608. Cf. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 344 ; H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 146, 149 ; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 215 sq. ; Calmes, *S. Jean*, p. 4, 314 sq.

tandis qu'elles fuient l'étranger dont la voix leur est inconnue.

Qu'en faisant cette description, Jésus ait en vue la portée figurative de ses éléments ; qu'en parlant de la porte et du berger, il se vise lui-même, et, en mentionnant le voleur, songe aux pharisiens : cela est très naturel, puisque c'est précisément la leçon qu'il veut faire valoir, et qu'il l'a dans l'esprit en même temps qu'il dessine le tableau. Cela n'empêche pas que ce ne soit avant tout un tableau, qui sert d'appui à sa comparaison, une description sur laquelle viendra se greffer sa leçon, en d'autres termes un discours parabolique.

La preuve en est qu'un certain nombre des traits descriptifs sont dépourvus de signification et viennent là uniquement pour la bonne tenue du récit. Tout est « parfait de couleur locale, » avoue M. Loisy [1]. D'autre part, « les détails dont le tableau est chargé... ne semblent pas avoir » tous « une signification allégorique [2]. » Ainsi, « il faut renoncer à identifier le portier [3], à trouver un sens particulier à tous les actes du berger [4]. » De tels aveux suffiraient à montrer que la description de l'évangéliste n'est pas une pure allégorie.

La preuve en est encore que le Sauveur fait précisément suivre sa comparaison d'un commentaire qu'il lui superpose, et dans ce commentaire il est visible qu'il s'efforce de tirer une leçon des divers éléments du récit, sans que son interprétation corresponde d'une façon adéquate et avec une symétrie parfaite à chaque trait de la parabole.

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 609.

[2] Id., *ibid.*, p. 605.

[3] M. Loisy a dû chercher une signification à ce personnage, et il n'a rien trouvé de satisfaisant, car il se contente de glisser en note cette simple observation : « Les Pères ont pensé à Moïse, à l'Esprit-Saint, à Jean-Baptiste, etc. » Cf. B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 313, note.

[4] Loisy, *op. cit.*, p. 609.

Ainsi se compare-t-il d'abord, non au berger, comme on aurait pu s'y attendre, mais à la porte de la bergerie, ce que l'on n'aurait pas soupçonné [1]. Dans cette comparaison même, l'interprétation dépasse les termes de la parabole. Le Sauveur n'avait parlé de la porte que par rapport au berger ; or maintenant il s'envisage, non seulement au point de vue des bergers envahisseurs, mais encore à celui des brebis : les bergers qui entrent autrement que par lui sont des voleurs ; les brebis qui entrent par lui seront sauvées du danger, elles iront au pâturage et s'en reviendront en paix sous la conduite du berger.

C'est en second lieu seulement qu'il s'identifie au pasteur. Pour ce faire, il complète, non plus seulement par des sous-entendus, mais expressément, le tableau champêtre qui lui a servi de comparaison. Il est le vrai berger. Tandis que le voleur vient pour tuer, lui, vient pour donner la vie ; le mercenaire abandonne les brebis au loup ; lui, donne sa propre vie pour elles ; et il amènera d'autres brebis encore à sa bergerie pour faire un seul troupeau sous le même pasteur [2].

Chose digne de remarque, le mercenaire et le loup, qui sont ainsi introduits, ne paraissent pas susceptibles d'une signification symbolique. Ils ne figurent que pour renforcer l'ensemble de la comparaison. M. Loisy se sent obligé d'en convenir. Son « application, » dit-il, en parlant du mercenaire, « est moins nettement dessinée que le personnage du bon pasteur [3]. »

Le critique, il est vrai, semble se reprendre quand il

[1] M. Loisy *Le quatr. Évang*, p. 609, est réduit à dire : « C'est que l'allégorie n'est pas bien soutenue. »

[2] Peut-être Jésus se trouvait-il à ce moment près de la porte des Brebis, à proximité d'un de ces troupeaux que l'on amenait pour les sacrifices au temple. Ainsi, dans les Synoptiques, a-t-il coutume de tirer ses comparaisons des objets environnants. Cela confirmerait bien le caractère parabolique de notre discours.

[3] Loisy, *op. cit.*, p. 613.

ajoute : « Si le personnage du mercenaire a une signification allégorique précise, il doit représenter avant tout les docteurs juifs [1]. » Mais, pour être discrète, l'insinuation n'en manque pas moins de fondement. On ne voit vraiment pas pourquoi l'auteur aurait voulu représenter à part les pharisiens, sous la figure du voleur, et les docteurs juifs, sous celle du mercenaire. Il est, par ailleurs, tout à fait invraisemblable que le loup personnifie, comme on l'insinue encore, « les pouvoirs persécuteurs [2]. »

Il semble donc constaté que nous n'avons pas affaire à une allégorie véritable, mais essentiellement à un petit tableau parabolique, en partie susceptible d'applications allégoriques. Or, c'est précisément le cas de nombre de paraboles synoptiques.

Ainsi, dans la parabole du Semeur [3], le Sauveur, en parlant du père de famille, de la semence et des diverses sortes de terrains où le grain tombe, pensait immédiatement à lui-même, à la parole de Dieu, et aux diverses catégories d'âmes qui la reçoivent. Dans la parabole du Bon grain et de l'ivraie [4], tous les traits de la comparaison sont calqués sur la leçon qu'ils préparent : le semeur est le Fils de l'homme, le champ où il sème est le monde, le bon grain représente les âmes fidèles, par opposition aux méchants que symbolise l'ivraie, semée par l'homme ennemi, c'est-à-dire par le diable ; les serviteurs, au temps de la moisson, sont les anges, à la fin du monde ; le feu destiné à l'ivraie est l'enfer, et le grenier réservé au bon grain, le lieu du royaume. De même en est-il dans la parabole des

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 614. M. Kreyenbuhl, *Evang. der Wahr.*, t. II, p. 204 sq., y voit une allusion à saint Ignace, censé le mauvais pasteur de la grande Église !

[2] Id., *ibid.*, p. 614.

[3] Marc, IV, 1-9, 13-20 = Matth., XIII, 1-9, 18-23 = Luc, VIII, 4-8, 11-15.

[4] Matth., XIII, 24-30.

Vignerons homicides [1], dans celle du Figuier [2], dans celle du Roi qui s'en va en pays lointain [3]. D'une façon générale, la plupart des paraboles synoptiques offrent un certain nombre de traits allégoriques, qui correspondent directement à la vérité illustrée [4].

Que notre morceau du Bon pasteur prête davantage à l'interprétation symbolique qu'un certain nombre des paraboles de la Synopse, qui paraissent plutôt des exemples approximatifs ou de larges comparaisons, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Cela tient à la nature même de la leçon qu'a en vue le Sauveur. Il veut figurer son rôle de chef par rapport à la société chrétienne : l'exemple qu'il choisit, d'un berger et de son troupeau, doit forcément présenter des rapports très directs avec la vérité à inculquer.

Il n'y a pas lieu non plus d'alléguer que Jean n'offre pas « une histoire de bergers, » mais seulement un petit tableau de mœurs. Ne trouve-t-on pas quelque chose d'analogue dans plusieurs des paraboles les plus authentiques : celle du Pasteur aux cent brebis [5], du Père de famille avec ses serviteurs [6], de la Femme à la drachme [7], du Pêcheur et des poissons [8]? La comparaison parabolique peut se tirer d'une vive et brève peinture d'usages familiers aux auditeurs, aussi bien que d'une histoire proprement dite et détaillée.

Il reste que l'allégorisme de notre morceau est beaucoup moins soutenu que dans nombre de paraboles synoptiques, et des principales, telles que celles du

[1] Marc, XII, 1-9 = Matth., XXI, 33-41 = Luc, XX, 9-16.

[2] Luc, XIII, 6-9.

[3] Luc, XIX, 12-27; cf. Matth., XXV, 14-30.

[4] Sur l'authenticité des allégories synoptiques, voir ci-après, p. 128.

[5] Luc, XV, 4-6.

[6] Luc, XVII, 7-9; Marc, XIII, 34-36 = Matth., XXIV, 43-51.

[7] Luc, XV, 8-10.

[8] Matth., XIII, 47-48.

Semeur, du Bon grain et de l'ivraie, des Vignerons homicides, et qu'il s'agit avant tout d'une comparaison ou d'une parabole, comme s'exprime l'évangéliste lui-même, nullement d'une allégorie proprement dite et suivie [1].

M. Loisy semble en fin de compte l'avouer. « L'auteur, dit-il, paraît avoir voulu imiter de plus près qu'à l'ordinaire les paraboles des Synoptiques [2]. » « L'allégorie n'est pas bien soutenue [3]. » « L'allégorie tend à prendre l'apparence d'une parabole [4]. »

Le tableau où le Sauveur se compare à une vigne mérite une appréciation semblable. Il est ainsi conçu : « Je suis la vigne véritable, et mon Père est le vigneron. Tout sarment en moi, qui ne porte pas de fruit, il l'ôte, et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, afin qu'il porte plus de fruit. Déjà vous-mêmes êtes purs, à cause de la parole que je vous ai adressée. Demeurez en moi, et moi en vous [5]. — De même que le sarment ne peut porter de fruit de lui-même, s'il ne demeure au cep, ainsi en est-il de vous, si vous ne demeurez en moi. Je suis le cep ; vous, les sarments. Celui qui demeure en moi, et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit, parce que, sans moi, vous ne pouvez rien faire. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors, comme le sarment, et il se dessèche, on le ramasse, on le jette au feu, et il brûle. Si vous demeurez en moi, et que mes paroles demeurent en vous, demandez ce

[1] Cf. B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 313-315; Zahn, *Evang. Joh.*, p. 441 sq. ; Spitta, *Die Hiertengleichnisse des vierten Evangeliums*, dans la *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, 1909, p. 59-80, 103-127.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 607.

[3] Id., *ibid.*, p. 608. Cité ci-dessus, p. 108, note 1.

[4] Id., *ibid.* M. O. Holtzmann, *Joh. evang.*, p. 246-248, et *Leben Jesu*, p. 28-29, croit à une parabole authentique pour le fond.

[5] Jean, xv, 1-3.

que vous voudrez, et cela vous arrivera. Ce en quoi est glorifié mon Père, c'est que vous portiez beaucoup de fruit, et qu'ainsi vous deveniez mes disciples [1]... »

Dans ce tableau, M. Loisy voit encore une allégorie pure, et « c'est en vain, dit-il, qu'on s'est efforcé d'en extraire une parabole [2]. »

En réalité, le Sauveur distingue son instruction de l'objet qu'il décrit. Il représente à l'esprit de ses disciples une vigne, par allusion sans doute à ce fruit de la vigne dont il leur parlait tout à l'heure [3], ou au vin de la Cène qu'il vient de changer en son sang [4]. Il entend si bien rester dans le genre parabolique qu'il emploie très expressément, et sur les points les plus essentiels, la forme de la comparaison. « *De même que* le sarment ne peut porter de fruit de lui-même, s'il ne reste au cep, *ainsi* en est -il de vous, si vous ne demeurez en moi [5]. » « Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors, *comme* le sarment, il se dessèche, on le ramasse, on le jette au feu, et il brûle [6]. »

Ici encore, nous avons affaire essentiellement à une comparaison parabolique, dont certains traits seulement offrent une apparence d'allégorie. Si l'objet qui sert de terme de comparaison, savoir le rapport physique de la vigne et des sarments, n'est pas décrit en tous ses détails, mais en partie supposé, c'est à raison de son caractère très simple et tout à fait familier.

Dans les Synoptiques aussi, nous trouvons maintes comparaisons tirées d'un objet bien connu, inutile à

[1] Jean, xv, 4-8.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 762. Cf. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 344; H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 188-189; Calmes, *S. Jean*, p. 4, 397 sq.

[3] Marc, XIV, 25 = Matth., XXVI, 29 = Luc, XXII, 18.

[4] Marc, XIV, 23-24 = Matth., XXVI, 27-28 = Luc, XXII, 20.

[5] Jean, xv, 4.

[6] xv, 6.

décrire d'avance en détail, mais supposé présent aux yeux ou à l'esprit de l'auditeur, et d'où l'on tire immédiatement une application, en se contentant de se référer au fur et à mesure aux traits qu'on veut rendre significatifs. C'est ainsi qu'aux pharisiens lui reprochant de laisser faire bonne chère à ses disciples, le Sauveur répond : « Est-ce que les garçons de noces, tant que l'époux est avec eux, peuvent jeûner[1]... ? » Aux disciples il adresse ces sentences : « Vous êtes le sel de la terre : si le sel s'affadit, avec quoi le salera-t-on[2] ? » « Vous êtes la lumière du monde : on n'allume pas la lampe pour la mettre sous le boisseau[3]... »

Dans notre morceau, l'objet qui sert de comparaison apparaît très distinct de ce qu'il signifie, et cette distinction ne laisse même pas d'être exprimée formellement par le Sauveur. Nous avons donc sous les yeux non une allégorie pure, mais, au fond, et quoi qu'il en soit de certaines apparences, une véritable parabole[4].

***

Si l'on examine maintenant les sentences détachées, peut-on dire qu'elles se présentent uniformément et constamment, dans notre Évangile, comme des paroles figurées et à sens mystérieux, en contraste avec la masse des comparaisons imagées et très simples qui caractérisent l'enseignement synoptique? Il ne semble pas davantage.

D'un côté, la plupart des paroles à double sens, signalées dans les discours des personnages autres que

[1] Marc, II, 19 = Matth., IX, 15 = Luc, V, 34.

[2] Matth., V, 13; Marc, IX, 49; Luc, XIV, 34.

[3] Matth., V, 15; Marc, IV, 21; Luc, XI, 33.

[4] Cf. Zahn, *Evang. Joh.*, p. 567. B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 425, y reconnaît un fond de parabole authentique, interprétée par l'évangéliste.

le Christ, ne se révèlent comme telles qu'au symboliste de parti pris.

Ainsi, la parole de Jean-Baptiste : « Voici l'Agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde [1], » n'est pas précisément une allégorie, mais une expression figurée. L'exemple de l'époux et de son ami, dans le dernier témoignage du Précurseur, se présente formellement comme une comparaison [2]. Tout considéré, le langage du Baptiste dans notre document ne tranche pas sur celui qu'il tient dans les premiers Évangiles : là aussi, on trouve dans sa bouche des sentences — sur la cognée mise au pied de l'arbre, sur le van déjà aux mains du Messie — qui ont les dehors de l'allégorie, et sont, au fond, de simples comparaisons expressives [3].

Les premiers disciples demandent à Jésus : « Maître, où demeures-tu [4]? » Rien ne permet à M. Loisy d'insinuer qu'« en parlant de sa demeure terrestre, l'évangéliste pense à sa demeure éternelle, » où « la foi va le trouver [5]. »

« De Nazareth peut-il venir quelque chose de bon [6]? » dit Nathanaël à Philippe. C'est d'une façon non moins arbitraire qu'on voit exprimée dans cette difficulté « l'objection juive contre l'origine du Messie [7]. » Rien encore de plus douteux, ou pour mieux dire, de moins fondé, que le sens profond supposé à la réflexion de la mère de Jésus : « Il n'y a pas de vin [8], » à celle des Juifs sur le temple bâti en quarante-six ans [9], à celle de la Samaritaine avouant qu'elle n'a pas

[1] Jean, I, 29, 36.
[2] III, 29. Voir t. I, p. 310-311.
[3] Matth., III, 10, 12 = Luc, III, 9, 17.
[4] Jean, I, 38.
[5] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 244. Voir t. I, p. 325.
[6] Jean, I, 46.
[7] Loisy, *op. cit.*, p. 259. Voir t. I, p. 353.
[8] Jean, II, 3. Voir t. I, p. 189 sq.
[9] II, 20. Voir t. I, p. 360 sq.

de mari [1], à la parole de Pierre proclamant Jésus le Saint de Dieu [2], à la déclaration des frères du Seigneur l'invitant à se manifester au monde [3], à celle des Juifs observant qu'on ne sait pas d'où est le Christ et qu'il ne doit pas venir de Galilée [4], à la demande des Grecs qui désirent voir le Sauveur [5], aux déclarations de Pilate concernant la royauté de Jésus [6], et aux dénégations des Juifs [7].

D'une façon générale, les propos des divers personnages de notre Évangile, qu'on nous disait soumis uniformément à la loi de l'allégorie, ne paraissent pas révéler d'intentions plus profondes que dans les Synoptiques. A peine faut-il mettre à part la déclaration de Caïphe [8]. Mais justement cette déclaration est exceptionnelle, et notée comme telle par l'évangéliste. Celui-ci la justifie par le caractère sacré du grand-prêtre; bien plus, il prend lui-même la peine d'en révéler franchement la signification secrète : « Comme il était, dit-il, le grand-prêtre de cette année-là, il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation, et non seulement pour la nation, mais pour réunir ensemble les enfants de Dieu dispersés [9]. » Cela prouve qu'il n'entend pas cacher des sens profonds dans les déclarations prêtées aux autres personnages. On n'est donc pas autorisé à dire que le principe de l'allégorie s'étende, systématiquement et contrairement à l'histoire, aux paroles de tous les interlocuteurs du Christ.

Si l'on prend les discours du Christ lui-même, on y

[1] Jean, IV, 17. Voir ci-dessus, p. 16 sq.
[2] VI, 69. Voir ci-dessus, p. 37.
[3] VII, 4. Voir ci-dessus, p. 48.
[4] VII, 27,41. Voir ci-dessus, p. 54.
[5] XII, 21. Voir t. I, p. 418 sq.
[6] XIX, 15, 19. Voir t. I, p. 506.
[7] XIX, 21-22. Voir t. I, p. 525.
[8] Jean, XI, 50.
[9] XI, 51-52.

trouve, il est vrai, un certain nombre de sentences à forme allégorique ou de paroles à sens figuré. Mais, d'abord, elles sont beaucoup moins nombreuses qu'on le prétend. M. Loisy semble les multiplier à plaisir, pour le besoin de la cause.

A propos de l'entretien avec Nicodème, il écrit : « Au fond, le discours n'est qu'une suite de symboles allégoriques recueillis de tous côtés par l'évangéliste et adaptés à sa doctrine : allégorie de la naissance nouvelle, figurant la communication de l'esprit divin [1]; allégorie du vent, figurant l'action invisible de cet esprit sanctificateur [2] ; allégorie du Fils de l'homme descendant du ciel et y remontant, pour figurer l'incarnation du Verbe et la glorification de Jésus [3]; allégorie des choses terrestres et des choses célestes, figurant l'élément sensible, extérieur, et l'élément spirituel, intime, de l'enseignement johannique [4]; allégorie biblique du serpent d'airain, figurant le crucifiement, et, dans l'exhaussement de Jésus en croix, l'élévation de la gloire acquise par sa mort [5]; allégorie du jugement, figurant la distinction des croyants élus et des incrédules réprouvés [6]. »

Or, de toutes ces prétendues allégories, une seule se montre bien nettement comme telle : c'est celle de la nouvelle naissance. Encore n'est-elle pas pure de tout alliage parabolique. L'explication que donne ensuite Jésus : « Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'esprit est esprit [7], » interprète la sentence en simple parabole et la ramène à une véritable comparaison. La nouvelle naissance est déclarée analogue

[1] Jean, III, 3-5.
[2] III, 6-8.
[3] III, 11, 13-14.
[4] III, 12.
[5] III, 14-15.
[6] III, 16-21. Loisy. *Le quatr. Évang.*, p. 90
[7] III, 6.

à la naissance selon la chair : pour entrer dans le royaume de Dieu, il faut être esprit ; or ce qui est né de la chair est chair ; pour devenir esprit il faut donc renaître de l'Esprit.

Dans la proposition suivante : « Le vent souffle où il veut et tu entends le bruit, mais tu ne sais pas d'où il vient ni où il va ; *ainsi en est-il* de quiconque est né de l'Esprit [1], » les termes mêmes employés montrent qu'il s'agit d'une véritable comparaison.

M. Loisy se refuse cependant à l'admettre. « On ne doit pas voir dans cette explication, écrit-il, une simple comparaison de l'esprit avec le vent, ou bien il faudrait dire que le discours est équivoque, au lieu d'être symbolique. La plupart des anciens Pères qui entendaient le tout du Saint-Esprit étaient plutôt dans le vrai que ceux qui ont admis, comme les modernes, une simple comparaison de l'esprit avec le vent, et un jeu de mots sur le double sens de l'esprit [2]. »

Mais, quoi que prétende le critique, l'évangéliste a si bien en vue une comparaison qu'il le marque en termes formels : « Le vent souffle où il veut... : *ainsi* en est-il de celui qui est né de l'Esprit. » D'ailleurs, les expressions matérielles : « souffler », « entendre sa voix », « aller et venir », ne paraissent pas susceptibles de viser directement l'Esprit de Dieu : il est clair qu'elles s'appliquent d'une façon immédiate au souffle ordinaire du vent. Celui-ci va de côté et d'autre, sans que rien l'arrête, ni qu'on puisse saisir sa marche : ainsi l'homme qui est né du Saint-Esprit, qui par conséquent a reçu une vie nouvelle, est rendu capable d'aller là où ne pénètrent point les corps, dans le royaume de Dieu qui est un royaume spirituel.

Les choses célestes dont il est question ensuite, par opposition aux choses terrestres, ne figurent aucune-

[1] Jean, III, 8-9.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 312-313.

ment l'élément spirituel de la doctrine johannique par contraste avec son élément sensible, mais représentent simplement les vérités transcendantes de l'origine et de la destinée célestes du Sauveur [1]. La descente du Fils de l'homme et son retour au ciel sont également une description métaphorique du fait même de l'origine de Jésus et de sa future ascension.

La déclaration sur le serpent d'airain se présente manifestement comme une comparaison. « *De même que* Moïse a élevé le serpent dans le désert, *ainsi* faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout croyant ait en lui la vie éternelle [2]. »

Enfin, le jugement dont parle le Sauveur n'est nullement à prendre pour la figure d'un jugement intérieur, qui opérerait actuellement devant Dieu le discernement des bons et des mauvais. Tout le contexte de la doctrine johannique montre qu'il s'agit directement et uniquement du jugement public et solennel qui doit se réaliser au dernier jour. L'emploi des temps présents, comme la formule : « celui qui ne croit pas est déjà jugé [3], » n'expriment que la certitude du fait à venir, dont le principe est posé par la conduite présente des hommes [4].

Sur les six allégories que l'on signale dans le discours à Nicodème, une seule paraît donc exister dans la réalité ; les cinq autres ne sont suggérées que par le parti pris.

Une constatation analogue peut se faire à propos du discours qui suit la guérison du paralytique. « La première partie du discours, écrit M. Loisy, est un développement allégorique sur l'œuvre vivifiante du Père et du Fils, où il faut reconnaître la résurrection spirituelle sous les termes qui représentent la résur-

[1] Cf. Jean, I, 50, 51; VI, 62-63; V, 20.
[2] III, 14.
[3] III, 18.
[4] Ce point sera développé ci-après, p. 189-190, 265 sq.

rection corporelle; la seconde partie défend ce paradoxe, que les Juifs ne possèdent pas la parole de Dieu, qu'ils auront Moïse lui-même pour accusateur, en sous-entendant qu'ils possèdent et observent seulement la lettre de la Loi, sans en pénétrer l'objet véritable qui est l'Évangile du Christ [1]. »

En réalité, l'idée présentée par Jésus dans la première partie du discours est qu'il agit en la puissance de Dieu et participe aux pouvoirs de son Père : c'est le Père qui a opéré par lui dans la guérison du malade; de même lui donne-t-il en partage les pouvoirs, bien autrement grands [2], de ressusciter les hommes et de les juger. La résurrection dont il s'agit est la résurrection corporelle de la fin des temps; rien ne fait soupçonner une allusion à la vie spirituelle rendue aux croyants. La preuve en est que le Sauveur parle expressément des « morts, » de « tous ceux qui sont dans les tombeaux ; » les méchants eux-mêmes doivent ressusciter, non pour la vie éternelle, à l'exemple des bons, mais pour le jugement, c'est-à-dire la condamnation [3]. Nous avons donc là tout autre chose qu'un développement allégorique.

Dans la seconde partie du discours, Jésus reproche aux Juifs de ne pas croire aux Écritures : la parole de Dieu est à leur égard sans efficacité, elle ne « demeure pas » en eux, elle ne produit pas dans leur âme son œuvre de vie [4], parce qu'ils refusent de croire en Celui qu'elle annonce; ils ont les Écritures entre les mains, et ils ne voient pas qu'elles lui rendent témoignage; c'est pourquoi elles seront un jour leur condamnation. Où trouver dans ces déclarations très simples trace d'allégorie ?

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 90-91.

[2] Cf. Jean, I, 50, 51; VI, 62-63.

[3] Cf. VIII, 10, 15, 48. Voir t. I, p. 109, note 2 ; 245, et ci-après, p. 269.

[4] V, 38, 39; cf. VIII, 31, 51; XII, 47-48; XV, 7.

Ailleurs encore, il serait aisé de montrer que les sentences signalées comme symboliques ne sont telles que dans l'imagination de l'interprète, et grâce au parti pris de trouver partout des sens mystérieux et des intentions profondes.

Les seules paroles à double sens que l'on puisse discerner dans les discours du Christ johannique se réduisent à une dizaine. A sa mère qui lui demande son premier miracle, Jésus répond : « Mon heure n'est pas encore venue [1]; » « mon heure, » c'est-à-dire, en apparence, l'heure de ma manifestation, en réalité peut-être l'heure de ma mort, que cette manifestation doit amener.

Lors de l'expulsion des vendeurs, le Sauveur fait entendre cette parole énigmatique : « Détruisez ce temple, et je le rebâtirai en trois jours [2]. » « A la lettre, remarque M. Loisy, cette parole ne peut s'entendre que du temple de Jérusalem, et les Juifs le comprennent ainsi; mais ce n'est pas tout le sens du discours, et l'évangéliste observe que le temple dont il s'agit est le corps de Jésus [3]. »

« Si quelqu'un ne naît à nouveau, dit Jésus à Nicodème, il ne peut voir le royaume de Dieu [4] : » c'est une allégorie, que le divin Maître explique ensuite en comparaison, en parlant d'une naissance spirituelle qui doit répondre à la naissance corporelle.

Dans l'histoire de la Samaritaine, nous trouvons l'allégorie de l'eau vive : « Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif ; au contraire,

[1] Jean, II, 4 ; cf. VII, 6 : « mon temps. »

[2] II, 19.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 89.

[4] Jean, III, 3. L'hypothèse d'un jeu de mot sur le double sens de ἄνωθεν, « à nouveau » et « d'en haut », n'est qu'une pure hypothèse et qui suppose le discours créé par l'évangéliste en grec et non prononcé d'abord authentiquement en araméen par le Sauveur.

l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissant à une vie éternelle [1]; » sentence reproduite à l'occasion de la fête des Tabernacles : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive [2] ! » Puis vient l'allégorie de la nourriture : « J'ai un aliment à manger que vous ne savez pas [3]. » Enfin l'allégorie de la moisson : « Levez vos yeux et considérez les campagnes, qui sont blanches pour la récolte [4]. »

Le discours après la multiplication des pains amène l'allégorie du pain de vie : « Mettez-vous en peine, non pour la nourriture qui périt, mais pour celle qui demeure à la vie éternelle. » « Je suis le pain vivant [5]. »

A la fête des Tabernacles se rattache la sentence figurative concernant la liberté, qui est non la liberté physique mais la liberté spirituelle : « Si vous demeurez dans ma parole, vous serez véritablement mes disciples : et vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous délivrera [6]. »

[1] Jean, IV, 14.

[2] VII, 37. On lit, à la suite : « Celui qui croit en moi, comme a dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive couleront de son ventre. Or, il dit cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui. » M. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 521, regarde comme sujet du verbe précédent « qu'il boive, » les mots : « celui qui croit en moi, » et applique la citation qui suit au Christ : ce serait une allusion à la scène du coup de lance, où l'eau sortant du côté de Jésus figurerait le don de l'Esprit. Mais nous avons vu, t. I, p. 560, que cette dernière interprétation ne peut se soutenir. Le parallélisme invite d'ailleurs formellement à arrêter la première proposition après « qu'il boive ! » On ne comprend bien, dans la citation, le pronom αὐτοῦ que comme se rapportant à celui dont Jésus parle. La construction ainsi rétablie est conforme aux habitudes du langage johannique. Cf. Jean, I, 12; I Jean, II, 5; III, 17; IV, 15; Apoc., II, 26; III, 12, 21. Enfin l'idée obtenue est tout à fait analogue à celle que le Sauveur a exprimée dans le discours à la Samaritaine, IV, 14 : « L'eau que je lui donnerai deviendra *en lui* une source d'eau *jaillissant* à une vie éternelle. » Cf. Ps. CXLVII, 18; Is., XLIV, 3; LVIII, 11.

[3] IV, 32.

[4] IV, 35.

[5] VI, 27, 35 sq.

[6] VIII, 31-32.

On y trouve surtout l'allégorie du Christ lumière [1], qui reparaîtra à l'occasion de la guérison de l'aveugle-né [2], et sera complétée par la déclaration sur les non-voyants qui sont les aveugles spirituels : « Je suis venu dans ce monde en jugement, afin que les non-voyants voient et que les voyants deviennent aveugles [3]. » Elle reviendra encore dans le discours après l'épisode des Grecs, sous cette forme : « Vous avez encore un peu de lumière en vous. Marchez tandis que vous avez la lumière, afin que les ténèbres ne vous saisissent point ; et celui qui marche dans les ténèbres ne sait où il va. Tandis que vous avez la lumière, croyez à la lumière, afin que vous soyez enfants de lumière [4]. »

Le grand miracle de Béthanie est précédé de cette sentence allégorique : « Lazare, notre ami, dort [5], » où le sommeil dont il est question pour l'ami de Jésus est le sommeil de la mort [6]. La parole : « Ton frère ressuscitera [7], » peut également être regardée comme parole à double sens, si la résurrection présente de Lazare figure la résurrection générale de la fin des temps.

Enfin, dans le récit de sa troisième apparition, le Christ ressuscité fait entendre à Pierre une déclaration symbolique, lorsqu'il lui dit : « Pais mes agneaux, pais mes brebis [8]. »

Que penser de la présence de ces éléments figuratifs dans les discours du Christ johannique?

Il est d'abord très remarquable que la plupart de ces sentences ont leur signification symbolique révélée expressément par l'écrivain. S'agit-il de la

[1] Jean, VIII, 12.
[2] IX, 5.
[3] IX, 39.
[4] XII, 35-36.
[5] XI, 11.
[6] XI, 13.
[7] XI, 23.
[8] XXI, 15, 16, 17.

parole concernant le temple, « il parlait, dit l'évangéliste, du temple de son corps [1]. » Est-il question du sommeil de Lazare. « Jésus, observe-t-il, avait parlé de sa mort [2] ; » le Sauveur lui-même s'en explique ouvertement : « Lazare est mort [3]. » La parole concernant l'eau vive est suivie, à son tour, de cette réflexion : « Il dit cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui [4]. » Enfin, quand le Sauveur parle de son exhaussement de terre, « il disait cela, note l'évangéliste, pour signifier de quelle mort il devait mourir [5]. »

Ailleurs, il était bien inutile d'indiquer le symbolisme, tant il était simple et clairement signifié par le contexte. C'est le cas de la nourriture mystérieuse du Sauveur, de la moisson spirituelle, de la seconde naissance, du pain céleste. Aucune de ces allégories ne pouvait être obscure pour le lecteur de l'Évangile. Nulle part il ne s'agit de signification énigmatique ni d'allusion profonde.

Or, rapproché de l'explication donnée à propos de la déclaration de Caïphe [6], ce premier fait semble bien garantir que l'évangéliste n'a pas songé à dissimuler partout, comme on le prétend, des intentions secrètes, inaccessibles au commun des lecteurs, intelligibles seulement pour des initiés.

Un autre fait non moins digne de remarque est que, des sentences en question, un certain nombre ont leur analogue ou leur parallèle dans les discours mêmes du Christ de la Synopse.

Ainsi, le symbole de la moisson, qui représente la moisson spirituelle des âmes, se retrouve formellement,

[1] Jean, II, 21-22.
[2] XI, 11.
[3] XI, 14.
[4] VII, 39.
[5] XII, 33. Cf. XXI, 19.
[6] Cf. ci-dessus, p. 115.

et aussi développé, dans ce passage de saint Matthieu et de saint Luc : « La moisson est abondante, mais les ouvriers peu nombreux. Priez donc le Maître de la moisson, qu'il envoie des ouvriers à sa moisson [1]. » La sentence sur le sommeil de Lazare, où il faut voir sa mort passagère, correspond à celle qui accompagne la résurrection de la fille de Jaïre : « La jeune fille n'est pas morte, mais elle dort [2]. » Les brebis qui figurent les fidèles, soit dans la déclaration faite à saint Pierre, soit dans la parabole du Bon Pasteur, se retrouvent dans ces sentences du Christ en saint Matthieu : « Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël [3] ; » Vous-mêmes, « allez de préférence aux brebis perdues de la maison d'Israël [4]; » « Le Fils de l'homme placera les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche [5] ; » « Il est écrit : Je frapperai le pasteur et les brebis du troupeau seront dispersées [6]. » La parole symbolique : « Je suis la lumière du monde, » est manifestement semblable à celle que le Christ adresse à ses disciples dans le sermon sur la montagne : « Vous êtes la lumière du monde [7]. » Enfin, nous avons vu que la parole sur la destruction et la reconstruction du temple, alléguée par les faux témoins, dans les Synoptiques, suppose une déclara-

[1] Matth., IX, 37-38; Luc, X, 2.

[2] Marc, V, 39 = Matth., IX, 24 = Luc, VIII, 52.

[3] Matth., XV, 24.

[4] Matth., X, 6.

[5] Matth., XXV, 33.

[6] Marc, XIV, 27 = Matth., XXVI, 31. Cf. Marc, VI, 34; Matth., VII, 15; IX, 36. Il est donc bien inutile, pour expliquer l'allégorie du Bon Pasteur, de recourir à Philon, sous prétexte qu'il appelle le Logos « le berger des âmes, » *De mut. nominum*, XX. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 216. L'image est d'usage courant ; elle était dans la tradition biblique, Ps. XXIII; Ezéch., XXXIV; Zach., XIII, 7 : c'est là que Philon a pu la puiser, comme tant d'autres de ses images; ainsi s'expliquent la plupart des coïncidences que les symboles du philosophe juif offrent avec les discours de Jésus.

[7] Matth., V, 14.

tion allégorique, visant en réalité le corps du Sauveur, et pareille à celle que rapporte saint Jean [1].

Les autres sentences ne sont pas sans avoir elles-mêmes une certaine parenté avec diverses expressions imagées, offertes par les premiers Évangiles. Ainsi, la parole de Jésus sur son « heure » ou son « temps », qui peut signifier le moment providentiel de sa mort, trouve une véritable analogie dans ces déclarations du Christ synoptique : « Le Maître dit : Mon temps est proche [2]; » « Il priait, afin que, si cela était possible, l'heure s'éloignât de lui [3]; » « Voici que l'heure est venue [4]. » L'allégorie de la nouvelle naissance, nécessaire pour entrer dans le royaume de Dieu, offre une ressemblance assez sensible avec cette parole : « Si vous ne redevenez comme de petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux [5]. » La nourriture du Christ johannique, qui est de faire la volonté de son Père, rappelle elle-même assez bien la nourriture du Christ synoptique, qui est la parole de Dieu et l'obéissance à ses ordres [6].

En tout cas, il n'est pas une de ces sentences figuratives qui ne réponde au mode d'enseignement qui était habituel au Sauveur, comme aux anciens écrivains sacrés. Que l'on examine, en effet, la méthode ordinaire du Christ synoptique : Jésus aime à ap-

[1] Voir t. I, p. 364. — L'allégorie de la Vigne est apparentée à diverses sentences du Christ synoptique, telles que celles-ci, Matth., XV, 13 : « Toute plantation que n'a pas plantée mon Père céleste sera déracinée; » VII, 16-18 : « Un arbre bon ne peut porter des fruits mauvais, ni un arbre mauvais porter des fruits bons; tout arbre qui ne produit pas de bons fruits, on le coupe et on le jette au feu. C'est donc à leurs fruits que vous les reconnaîtrez; » cf. XII, 33.

[2] Matth., XXVI, 18.

[3] Marc, XIV, 35.

[4] Matth., XXVI, 45 = Marc, XIV, 41; cf. Matth., VIII, 29 ; Luc, IV, 13.

[5] Matth., XVIII, 3; cf. Marc, X, 15.

[6] Matth., IV, 4 = Luc, IV, 4; cf. Deut., VIII, 3.

puyer ses leçons sur l'expérience des objets environnants et des phénomènes familiers, au moyen de comparaisons et d'analogies communes.

Le plus souvent, la mise en comparaison est formellement exprimée : le Maître évoque l'objet sensible, qui doit servir de support à sa leçon, puis il en tire l'application religieuse ou morale qu'il avait d'abord en vue d'inculquer. De là les sentences purement paraboliques, qui abondent dans la Synopse et sont comme autant de petites paraboles en miniature [1].

Mais souvent aussi, le Sauveur tire immédiatement sa leçon de l'objet qui est sous les yeux, ou qu'il suppose facilement présent à l'esprit de ses auditeurs, et que pour cela même il s'abstient de décrire d'avance et en particulier, ce qui donne à son instruction l'apparence d'un discours figuré ou allégorique.

Ce sont bien, en ce sens, de véritables allégories que ces formules synoptiques : « Vous êtes le sel de la terre [2] ; » « Je ferai de vous des pêcheurs d'hommes [3]; » « Gardez-vous du levain des pharisiens [4]; » « Méfiez-vous des faux prophètes, qui viennent à vous sous des dehors de brebis, mais au-dedans sont des loups ravisseurs [5]; » « Ce sont des aveugles, conducteurs d'aveugles [6] ; » « Toute plantation que n'a pas plantée mon Père céleste sera déracinée [7] ; » « Prenez mon joug sur vous et venez à mon école, car mon joug est doux et mon fardeau léger [8] ; » « Celui qui ne prend pas sa croix pour venir après moi n'est pas

[1] Matth., vi, 15 sq.; vii, 18-20, 24-27; ix, 36; x, 16 ; xi, 16-17 ; xii, 11, 29; xxiv, 32; Luc, vi, 39, etc.
[2] Matth., v, 13.
[3] Marc, i, 17.
[4] Marc, viii, 15 = Matth., xvi, 6 = Luc, xii, 1.
[5] Matth., vii, 15.
[6] Matth., xv, 14.
[7] Matth., xv, 13.
[8] Matth., xi, 29.

digne de moi [1] ; » « Il n'est pas bon de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens [2] ; » « Ne jetez pas les choses saintes aux chiens, ni vos perles aux pourceaux [3] ; » « La pierre écartée par les maçons est devenue la pierre d'angle [4] ; » « Laissez les morts ensevelir leurs morts [5] ; » « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu [6] ; » « Elle a fait d'avance l'onction de mon corps pour la sépulture [7] ; » « J'ai un baptême dont je dois être baptisé, et combien il me tarde qu'il soit réalisé [8] ! » « Pouvez-vous boire à mon calice et participer à mon baptême [9] ? » « Mon Père, que ce calice s'éloigne de moi [10] ! » « Que vos reins soient ceints, et les lampes allumées dans vos mains [11] ! » « Le Fils de l'homme placera les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche [12] ; » « Il est écrit : Je frapperai le berger, et les brebis du troupeau seront dispersées [13]. »

C'est une véritable suite d'allégories que l'on trouve dans le discours du Sauveur à Pierre, après la profes-

[1] Matth., x, 38.
[2] Marc, vii, 27 = Matth., xv, 26.
[3] Matth., vii, 6.
[4] Marc, xii, 10 = Matth., xxi, 42 = Luc, xx, 17.
[5] Matth., viii, 22 = Luc, ix, 60, cf. 62.
[6] Marc, xii, 17 = Matth., xxii, 21 = Luc, xx, 25.
[7] Marc, xiv, 8 = Matth., xxvi, 12.
[8] Luc, xii, 50.
[9] Marc, x, 38 = Matth., xx, 22, 23.
[10] Marc, xiv, 36 = Matth., xxvi, 39 = Luc, xxii, 42.
[11] Luc, xii, 35.
[12] Matth., xxv, 33.
[13] Matth., xxvi, 31. — Parfois, la sentence allégorique est développée ensuite en comparaison ; par exemple, la sentence sur les aveugles, conducteurs d'aveugles, dans Matth., xv, 14b ; cf. Luc, vi, 39 ; de même, la sentence sur les disciples, lumière du monde, dans Matth., v, 15-16. Cela n'empêche pas qu'elle soit exprimée d'abord comme sentence directement figurative. Le plus souvent aucun élément de comparaison ne vient modifier son caractère de pure allégorie.

sion de foi de Césarée : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle, et je te donnerai les clefs du royaume des cieux : tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans le ciel [1]. »

Il en est de même de ces imprécations aux pharisiens : « Conducteurs aveugles : vous filtrez le moucheron et avalez le chameau [2]; » « Serpents et engeance de vipères [3], » « vous purifiez le dehors de la coupe et du plat ; mais au-dedans vous êtes pleins de rapine et d'iniquité [4]; » « Vous chargez les hommes de fardeaux qu'ils ne peuvent porter, et vous ne touchez pas même du doigt leur charge [5] ; » « Vous avez pris la clef de la science, » « vous fermez le royaume des cieux devant les hommes ; ni vous n'entrez, ni vous ne laissez les autres entrer [6]. »

Il serait parfaitement arbitraire, est-il besoin de le dire, de rapporter cet emploi de l'allégorie à une époque postérieure aux temps évangéliques et de suspecter l'authenticité de tous les éléments de cette nature qui se rencontrent dans les paraboles ou les autres discours synoptiques [7]. Ces traits sont tout à fait trop habituels, pour être mis sur le compte de la tradition postérieure. Ils figurent d'ailleurs dans les discours dont l'authenticité peut le moins être suspectée, comme les invectives aux pharisiens.

Plusieurs même des institutions qu'il est impossible de refuser au Christ de l'histoire paraissent bien

[1] Matth., XVI, 18-19.
[2] Matth., XXIII, 24.
[3] Matth., XXIII, 33.
[4] Matth., XXIII, 25 = Luc, XI, 39.
[5] Matth., XXIII, 4 = Luc, XI, 46.
[6] Matth., XXIII, 13 = Luc, XI, 52.
[7] C'est ce que fait M. Loisy, *Les Évang. syn.*, t. I, p. 180-190; cf. *Le quatr. Évang.*, p. 88.

renfermer un élément symbolique. Le nombre des douze apôtres semble calqué sur celui des douze tribus d'Israël [1]. Le baptême, déjà usité avant Jésus, est avant tout un rite symbolique, l'ablution physique du corps étant le signe de la purification spirituelle de l'âme. Il faut en dire autant de l'eucharistie, où le pain et le vin, quoi qu'il en soit de leur changement réel au corps et au sang du Christ, représentent d'abord sensiblement ce corps et ce sang comme le corps et le sang de la victime du Calvaire, la nourriture et le breuvage offerts au chrétien pour sa communion au Rédempteur.

D'ailleurs, le genre allégorique abonde dans les écrits de l'Ancien Testament, avec lesquels Jésus était si familiarisé [2]. Il est tout naturel que le Sauveur ait imité les allégories de l'Écriture, comme il en a imité les paraboles.

D'autant que les deux genres, parabolique et allégorique, sont étroitement apparentés. Tous deux sont fondés sur la raison commune de la comparaison. exprimée dans la parabole, sous-entendue dans l'allégorie. L'on comprend combien il est aisé de passer d'un genre à l'autre. Dès lors que l'on emploie comme procédé habituel la similitude — et c'est le cas du Sauveur — il est naturel que le trait allégorique soit

[1] Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 356 : « Le nombre douze a un rapport très nettement indiqué avec les douze tribus d'Israël... Mais ce serait aller trop loin de prétendre que le collège des Douze ne s'est constitué qu'après la mort de Jésus, et qu'il n'a tiré son origine que de la typologie juive : ce nombre apparaît de trop bonne heure dans l'histoire. »

[2] Jug., IX, 15, 20 ; II Sam., XI, 1-12; XIV, 5-14; II Rois, XIV 8-10; Ps. XXIII; LXXX, 9-20; Is., V, 1-7; XVIII, 4-6; XXVII, 1-5; LXIII, 1-6; Jér., II, 21 ; XI, 16-17; XII, 10-17; XIII, 1-11; XXIII, 1-4; Ézéch., XIII, 10-16; XV, 2-7; XVI, 1-63; XVII, 1-24; XIX, 1-9, 10-14; XXI; XXIII; XXIV; XXIX; XXXI; XXXIV; Dan., II, 31-45; IV, 7-24; VII-VIII, etc. Ces divers passages contiennent, soit des allégories pures, soit des apologues ou paraboles à traits figuratifs et tenant de très près à l'allégorie.

intimement associé au trait parabolique, et que la parabole tourne instinctivement à l'allégorie [1].

Toutes les allégories johanniques peuvent, en effet, se réduire à des comparaisons. Vous voyez ce temple que l'on construit depuis quarante-six ans : il est un autre temple, plus excellent, que je puis rebâtir en trois jours. Le royaume de Dieu exige des capacités nouvelles, un être spirituel : de même que nous tenons la vie terrestre de notre naissance selon la chair, ainsi la vie spirituelle, condition d'entrée au royaume, doit s'acquérir par une nouvelle naissance selon l'esprit. L'eau matérielle a la vertu d'étancher la soif, mais a besoin d'être puisée sans cesse : pour moi, je puis donner au monde une eau qui entretient la vie surnaturelle et qui jaillit éternellement. Vous êtes allés me chercher de la nourriture pour le corps : mais mon esprit a besoin d'une autre nourriture. Vous dites qu'il faut quatre mois encore pour que ces champs soient prêts à moissonner : il est une autre moisson, déjà mûre, dont vous serez vous-mêmes les moissonneurs, alors que vous n'avez pas travaillé à la préparer. Comme le pain entretient la vie, comme la manne était un aliment céleste pour la vie du corps, ainsi y a-t-il un pain plus excellent, un pain véritablement descendu du ciel, qui donne la vraie et éternelle vie : c'est mon corps, c'est mon sang, c'est moi-même. Le fils de famille peut affranchir l'esclave de la servitude temporelle : il y a une servitude spirituelle, la servitude du péché, dont seul peut affranchir le Fils du Père céleste, qui est moi. Le sommeil n'est qu'une mort apparente et fera place à un réveil : c'est aussi un sommeil que la mort de Lazare, car elle va bientôt être suivie de sa résurrection.

[1] Cf. J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, 1903, p. 30 sq.; A. Bugge, *Die Haupt-Parabeln Jesu*, 1903 ; P. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, 1904 ; P. Lagrange, *La parabole en dehors de l'Évangile*, dans la *Rev. biblique*, 1909, p. 198 sq. 342-367

Chose digne d'être notée, dans la plupart des cas, la comparaison allégorique est tirée d'un objet sensible actuellement présent aux auditeurs et bien connu d'eux : le caractère de comparaison en ressort avec d'autant plus d'évidence. L'allégorie du temple spirituel est suggérée par la présence du temple matériel ; celle de l'eau de vie éternelle, par la vue du puits de Jacob; celle de la nourriture spirituelle, par les aliments matériels qu'apportent les disciples ; celle de la moisson des âmes, par le spectacle des champs qu'ils ont sous les yeux; celle du pain vivant descendu du ciel, par le souvenir des pains multipliés et le rappel de la manne du désert [1]. Les autres sont inspirées par les circonstances ou par la nature spéciale de la leçon que veut enseigner le Sauveur.

Cela est tout à fait conforme au procédé du Christ synoptique. Lui aussi part des circonstances du moment, des objets présents ou familiers, pour en tirer ses instructions. Ses apôtres sont occupés à la pêche matérielle : il en prend occasion pour déclarer qu'il fera d'eux des pêcheurs d'hommes [2]. On lui présente de petits enfants : « Le royaume des cieux, dit-il, est à ceux qui leur ressemblent [3]. » Une autre fois, il en place un au milieu de ses disciples et ajoute : « Si vous ne redevenez enfant, vous n'entrerez pas au royaume des cieux [4]. » Les apôtres ont encore en sou-

[1] On pourrait croire que le discours sur le Bon Pasteur est amené par la vue des brebis que l'on conduit au temple, ou la proximité de la Porte des Brebis. Cf. ci-dessus, p. 108. Les sentences où Jésus se désigne, à la fête des Tabernacles, comme la lumière du monde et la source d'eau vive, pourraient avoir leur origine dans quelques rites de la fête en question. Cf. B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 254 ; Westcott, *St John*, p. 123, 128 ; Zahn, *Evang. Joh.*, p. 389, 400. L'allégorie de la vigne a pu être suggérée par le vin de la Cène et du royaume. Cf. ci-dessus, p. 112.

[2] Matth., IV, 19 = Luc, V, 10.

[3] Marc, X, 13 sq. = Matth., XIX, 13 = Luc, XVIII, 15 sq.

[4] Marc, IX, 34-36 = Matth., XVIII, 2 = Luc, IX, 47-48.

venir les pains qu'il vient de multiplier : il leur recommande de se défier du levain des pharisiens [1]. On est à table chez un pharisien : il adresse à un convive la parabole du festin [2]. Une femme l'oint de parfums : il en profite pour faire entrevoir l'onction prochaine de sa sépulture [3]. De la guérison particulière du fils du centurion et de la fille de la Chananéenne, il s'élève à l'idée supérieure de la conversion future des Gentils [4]. Quand on lui rapporte que sa famille le cherche, il déclare que sa mère, son frère, sa sœur, c'est quiconque écoute la parole de Dieu et la met en pratique [5].

Mais, si les discours du Christ synoptique montrent une telle habitude du genre allégorique, si l'on y trouve des sentences figurées, analogues, parfois tout à fait équivalentes, à celles qui se rencontrent dans notre document, n'est-ce pas une garantie très positive que celles-ci ne sont pas la création personnelle de l'évangéliste, mais représentent l'enseignement authentique du Sauveur?

***

Ce qui paraît bien le confirmer, c'est que les discours du Christ johannique, comme ceux du Christ synoptique, ne sont pas sans présenter, à côté des sentences figuratives, de nombreuses déclarations dépourvues de signification profonde, et très naturelles.

Ainsi, dans l'entretien qui eut lieu à l'occasion du premier miracle de Cana, nous avons relevé ces paroles très simples : « Emplissez les cruches d'eau, » « Puisez

[1] Marc, VIII, 15 = Matth., XVI, 6.
[2] Luc, XIV, 15-24.
[3] Marc, XIV, 8 = Matth., XXVI, 12.
[4] Matth., VIII, 11 sq.
[5] Marc, III, 34-35 = Matth., XII, 49-50 = Luc, VIII, 21.— Il est probable que beaucoup d'autres comparaisons présentées par le

maintenant et portez au maître d'hôtel [1]. » Dans l'entretien avec la Samaritaine, ces déclarations non moins étrangères à l'allégorie : « Donne-moi à boire, » « Appelle ton mari. » « Tu as eu cinq maris, et celui que tu as maintenant n'est pas à toi, » « L'heure vient où l'on n'adorera plus ni sur cette montagne, ni à Jérusalem [2]... » Dans le récit du second miracle de Cana : « Si vous ne voyez des signes et des prodiges, vous ne croirez pas, » « Ton fils vit [3]. » Dans l'épisode du paralytique : « Veux-tu être guéri ? » « Prends ton grabat, » « Ne pèche plus [4]. » Et de même dans les autres récits.

Bien plus, dans les discours du Christ de saint Jean, comme dans la Synopse, nous trouvons l'emploi de la comparaison proprement dite et un certain nombre de sentences strictement paraboliques.

A l'exemple du Christ synoptique, le Christ johannique aime à citer des maximes courantes, des vérités d'observation, des constatations de fait, pour en tirer comparaison à l'appui des vérités qu'il enseigne. C'est ainsi que le proverbe : « L'un sème, l'autre moissonne [5], » lui sert à marquer le rôle de ses apôtres par rapport à lui-même . « Il cite, observe M. Loisy, comme ayant son application à l'égard de l'Évangile un proverbe commun [6]. »

Quand le Sauveur allègue la sentence de la Loi, d'après laquelle « il faut s'en tenir au témoignage de

Sauveur ont été empruntées aux objets environnants ; par exemple, celles qui sont tirées des oiseaux du ciel, des fleurs des champs, des scènes d'agriculture ou de pêche, du village bâti sur la montagne, etc.

[1] Jean, II, 7, 8.

[2] IV, 7, 6, 18, 21 sq.

[3] IV, 48, 50.

[4] V, 6, 8, 14.

[5] IV, 37.

[6] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 365.

deux hommes [1], » il « compare, dit encore M. Loisy, à un double témoignage humain le témoignage... du Verbe fait chair et du Père qui l'envoie [2]. » Et il s'agit bien, en effet, d'une comparaison : deux hommes ne peuvent figurer Dieu et son Fils.

« Le serviteur ne demeure pas dans la maison à jamais, mais le fils y demeure pour toujours [3]. » En vain affecte-t-on de voir en cette sentence « une allégorie » [4] : il est manifeste que le Sauveur énonce une vérité d'expérience commune, pour en déduire une comparaison.

Il en est de même des sentences suivantes : « N'y a-t-il pas douze heures dans le jour ? Si quelqu'un marche le jour, il ne bronche pas, car il voit la lumière de ce monde ; mais s'il marche de nuit, il trébuche, car il n'a pas la lumière en lui [5]. » « Qui marche dans les ténèbres ne sait où il va [6]. » « Le discours est allégorique, » insinue M. Loisy. Mais le critique est contraint d'avouer que « l'allégorie est mal venue, parce que l'auteur... lui a donné l'apparence d'une comparaison parabolique [7]. »

« Le serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni l'ambassadeur que celui qui l'envoie [8]. » « Le serviteur n'est pas plus que son maître [9]. » C'est par esprit de système que M. Loisy écrit au sujet de ces déclarations : « Il va sans dire que le maître et celui qui envoie ne sont pas autres que Jésus lui-même, et qu'il n'y a pas ici, à proprement parler, de comparaison, mais une allégorie conforme aux habitudes du

[1] Jean, VIII, 17.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 555.
[3] Jean, VIII, 35.
[4] Loisy, *op. cit.*, p. 569.
[5] Jean, XI, 9.
[6] XII, 35.
[7] Loisy, *op. cit.*, p. 638.
[8] Jean, XIII, 16.
[9] XV, 20.

langage johannique [1]. » A ce compte, il faudrait voir des allégories dans nombre de sentences synoptiques exactement semblables, telles que celles-ci : « Le disciple n'est pas au-dessus du docteur, ni le serviteur au-dessus de son maître. Il suffit au disciple d'être traité comme son rabbi, et au serviteur comme son maître. S'ils ont appelé le père de famille Béelzebul, à combien plus forte raison ceux de sa maison [2] ! » En réalité, dans ces divers cas le Sauveur allègue une vérité commune, et si expressive que l'application s'en fait directement.

Les allégories du Bon Pasteur et de la Vigne sont, nous l'avons vu, composées de traits dont un certain nombre se rapportent bien plus au genre de la parabole qu'à celui de l'allégorie.

Ce sont bien également de véritables sentences paraboliques que ces maximes familières : « Quiconque fait le mal, hait la lumière et ne vient pas à la lumière, pour n'être pas réprimandé de ses œuvres [3]. » « Celui qui est baigné n'a pas besoin de se laver, si ce n'est les pieds, car il est tout entier pur [4]. » « Celui qui parle de lui-même cherche sa propre gloire; mais celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé, celui-là est véridique, et il n'y a pas en lui d'injustice [5]. » « Le serviteur ignore ce que fait son maître [6]. » « On ne peut avoir un plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis [7]. »

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 719.
[2] Matth., x, 24-25; Luc, vi, 40.
[3] Jean, iii, 20.
[4] xiii, 10.
[5] vii, 18.
[6] xv, 15.
[7] xv, 13; cf. iii, 6 : « Ce qui est né de la chair est chair; » vi, 63 : « C'est l'esprit qui vivifie; la chair ne sert de rien. » « Les deux premières propositions, observe M. Loisy lui-même, *op. cit.*, p. 470, ont un caractère général. *C'est l'esprit qui vivifie*, autrement dit : en tout être vivant, c'est de l'esprit que vient la vie; *la chair ne sert de rien*, en d'autres termes : ce n'est pas de la chair, comme telle, que la vie procède. La troisième assertion insinue l'usage qu'on doit

L'application de ces vérités est immédiate ; elle se fait d'elle-même et il n'est pas nécessaire que la comparaison soit nettement exprimée. Il n'en est pas moins vrai qu'il s'agit, au fond, d'une comparaison : le Sauveur énonce un fait général qui ne convient pas qu'à lui-même, mais qui s'adapte seulement à son cas particulier.

C'est fréquemment que, de son côté, le Christ synoptique énonce une sentence qui porte en elle-même son application, tant elle est naturelle, ce qui ne l'empêche pas d'être une véritable comparaison. « Les bien portants, dit Jésus, n'ont pas besoin de médecin, mais ce sont les malades [1]. » « On ne coud pas une pièce de drap neuf à un vieux manteau ; autrement le morceau neuf emporte le vieux, et la déchirure devient pire [2]. » « On ne met pas du vin nouveau dans de vieilles outres ; sinon le vin fait éclater les outres, et il est perdu, et les outres aussi. Mais le vin nouveau se met dans des outres neuves [3]. » « Entrez par la porte étroite ; car elle est large la porte, il est spacieux le chemin, qui conduit à la perdition, et nombreux sont ceux qui entrent par cette voie. Mais combien étroite est la porte, et resserrée la voie, qui mène à la vie : et c'est le petit nombre qui la trouve [4]. »

Le quatrième évangéliste ne laisse pas de donner expressément à telle ou telle sentence du Christ la forme très nette d'une comparaison. Nous en avons trouvé plusieurs exemples dans l'allégorie de la Vigne [5], et d'autres non moins remarquables dans le discours à Nicodème [6].

faire du principe énoncé dans les deux propositions précédentes : *Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie.* »

[1] Marc, II, 17 = Matth., IX, 12 = Luc, V, 31.
[2] Marc, II, 21 = Matth., IX, 16 = Luc, V, 36.
[3] Marc, II, 22 = Matth., IX, 17 = Luc, V, 37-38, cf. 39.
[4] Matth., VII, 13-14 ; Luc, XIII, 24.
[5] Jean, XV, 4, 6. Ci-dessus, p. 112.
[6] III, 8, 14. Ci-dessus, p. 117, 118. — On pourrait citer encore IV,

Enfin n'y a-t-il pas deux comparaisons manifestes et comme deux paraboles en raccourci dans ces sentences plus développées : « Si le grain de blé ne tombe en terre et n'y meurt, il demeure seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit [1]. » « La femme, lorsqu'elle enfante, a de la tristesse, parce que son heure est venue ; mais quand elle a mis au jour l'enfant, elle ne se souvient plus de son angoisse à cause de sa joie qu'un homme soit né au monde. Vous aussi donc, vous avez maintenant de la tristesse ; mais de nouveau je vous verrai, et votre cœur se réjouira, et personne ne vous enlèvera votre joie [2]. » En vain essaie-t-on ici encore de trouver des allégories.

« L'ensemble, dit M. Loisy en parlant du premier passage, ne constitue pas une comparaison proprement dite, dont l'application serait sous-entendue, car Jésus lui-même est le grain de blé qui fructifie par la mort, et l'on ne dit pas d'un grain de blé qui ne lève pas, qu'il reste seul, ni du grain de blé qui lève, qu'il se donne de la compagnie [3]. »

Mais rien de plus suspect que cette interprétation. En réalité, tout le monde a coutume de dire que le grain de blé, s'il ne pourrit en terre, demeure stérile,

37 : « *car* en cela se vérifie le proverbe : l'un sème, l'autre moissonne ; » VIII, 17-18, où l'opposition est nettement marquée entre les deux hommes dont parle la Loi et, d'autre part, Jésus et son Père ; enfin XIII, 10 : « Celui qui est baigné... est tout entier pur : vous *aussi*, vous êtes purs... »

[1] Jean, XII, 24.

[2] XVI, 21-22. — On pourrait en dire autant de cette parole du Sauveur au sujet de Jean-Baptiste, V, 35 : « Il était un flambeau ardent et brillant, et vous avez consenti à vous réjouir quelque temps à sa lumière. » Les Juifs, observe M. Loisy, *op. cit.*, p. 413, « se sont amusés quelque temps à sa lueur. Ils n'ont pas profité de cette lumière pour s'éclairer, mais pour s'ébaudir un moment comme des mouches au soleil (H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 97), ou plutôt comme les enfants auxquels les Juifs sont expressément comparés dans les Synoptiques. » Cf. Matth., XI, 7-11, 16-19 ; Luc, VII, 24-35.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 686.

mais que s'il germe dans le sol, il produit du fruit. Or le Sauveur ne dit pas autre chose. D'un autre côté, on ne voit pas bien comment la mort sur la croix pourrait être figurée, au point de vue allégorique, par le grain de blé tombant dans la terre et s'y décomposant. L'évangéliste déclare expressément, un peu après, que le crucifiement se trouve, au contraire, représenté par l'élévation au-dessus de terre, dont parle le Sauveur [1]. Il paraît évident qu'en parlant du grain de blé, le Christ entend donner une comparaison qui exprime la nécessité du sacrifice pour la fécondité spirituelle ; et c'est en ce sens qu'il en fait l'application; non seulement à lui-même, mais à ses disciples, en termes tout synoptiques [2].

Au sujet du second passage, M. Loisy écrit : « Il en sera pour les disciples, comme dans le cas d'une femme en travail... Bien que la comparaison s'applique directement à la situation présente des disciples et à la résurrection prochaine du Sauveur, il est probable que l'évangéliste a voulu produire, sous forme de comparaison, une allégorie dont la signification totale dépasse la lettre du texte et son application immédiate... La femme de la comparaison paraît être la même que la femme de l'Apocalypse [3], la synagogue croyante, mère du Christ, l'humanité fidèle, mère des élus ; les douleurs qui précèdent la naissance de l'enfant, c'est-à-dire la résurrection du Sauveur, figurent les maux qui précèderont son retour glorieux, les épreuves de l'Église chrétienne ; l'heure de l'enfantement, l'heure de la passion et de la résurrection, figure l'heure de la crise finale et de la parousie; l'homme naissant, le Christ ressuscité, est le Christ glorieux, l'homme donné à l'humanité pour son salut, et qui représente aussi en sa personne l'humanité

[1] Jean, XII, 32.
[2] XII, 25 sq.
[3] Apoc., XII.

sauvée. Il faut maintenir, avec les principaux commentateurs de ce temps, que le discours a pour objet la situation des disciples et la résurrection du Sauveur; mais on ne doit pas exclure une seconde perspective où les épreuves de chaque fidèle et celles de l'Église, la venue spirituelle du Christ et son retour à la fin des temps trouvent ensemble leur place [1]. »

Or, s'il est vrai que la sentence de Jésus vise, non seulement la résurrection qui doit suivre la passion prochaine, mais encore l'avènement glorieux qui mettra fin aux épreuves de l'Église [2], ce n'en est pas moins une simple comparaison. La femme dont il est question dans l'Apocalypse n'est pas la mère du Christ *glorieux* [3]. Et il suffit de comparer au morceau apocalyptique la sentence de l'Évangile pour constater que celle-ci se présente sous un aspect très différent et n'a pas la forme de l'allégorie. Ce que Jésus fait valoir, c'est manifestement un cas général : il s'agit du travail de toute femme qui enfante, de la naissance de tout homme qui vient en ce monde [4]. Le Sauveur emploie une comparaison commune, et il l'applique expressément au cas particulier de ses disciples : « Vous *aussi*, vous avez maintenant de la tristesse; mais de nouveau je vous verrai, et votre cœur se réjouira. »

L'allégorie est donc loin d'être l'unique forme d'enseignement du Christ johannique. La comparaison parabolique entre pour une large part dans son procédé, et ce qu'on y trouve d'éléments allégoriques, non

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 787-788.

[2] Voir ci-après, p. 292-293.

[3] Cf. Apoc., XII, 5^b, 6, 13-18.

[4] Jean, XVI, 21. Remarquer l'expression : « *un homme*, ἄνθρωπος, est né dans le monde. » Plus haut, τὸ παιδίον, avec l'article, signifie évidemment *l'enfant* qu'elle portait dans son sein : pas plus que l'autre, cette expression ne figure allégoriquement le Christ en son avènement glorieux. — La comparaison était familière aux écrivains sacrés : Is., XXI, 3; XXVI, 17; Os., XIII, 13; Mich., IV, 9 sq.

seulement ne diffère pas de ce que nous offre la Synopse, mais, au contraire, répond à la méthode réelle du Christ de l'histoire, et souvent même présente un parallélisme exact avec ses déclarations authentiques.

C'est dire que notre évangéliste n'a pas altéré, au point de vue de la forme, l'enseignement du Sauveur. On n'est pas en droit d'alléguer le caractère littéraire des discours pour y voir son œuvre propre, plutôt que la reproduction de la réalité.

§ III. — Le jeu des dialogues.

Peut-on en dire autant du jeu des dialogues?

Au sentiment de M. Loisy, le symbolisme que l'évangéliste est censé avoir introduit dans les enseignements du Christ lui aurait fait donner aux entretiens du Sauveur une tournure spéciale, dont tout l'artifice reposerait, comme l'économie des discours, sur la conception de la parabole à double sens.

« Chaque fois, dit-il, que le Christ johannique se met à enseigner, qu'il s'adresse à Nicodème, à la Samaritaine, à la masse des Juifs, ou bien à ses disciples, il commence par énoncer une proposition qui contient, sous une forme sensible et symbolique, une vérité religieuse; l'auditeur se méprend sur la signification du symbole, qu'il interprète à la lettre ; au lieu de dissiper la confusion, Jésus poursuit le développement de son allégorie, en sorte que ses interlocuteurs n'en savent pas plus d'ordinaire à la fin de l'entretien qu'au début; mais le lecteur a reçu toute l'instruction que l'évangéliste se proposait de lui donner [1]. » C'est donc « le

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 89. Cf. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 188, 345; Jülicher, *Einleit.*, p. 350; Schmiedel, art. *John*, col. 2528; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 301; Wrede, *Charakter und Tendenz*, p. 16, 70 sq.; Reuss, *Théologie johan.*, p. 51.

même procédé » qui gouverne « d'un bout à l'autre les dialogues du quatrième Évangile : tout le jeu en est fondé sur les méprises de l'auditoire, qui ne sont jamais éclaircies, parce que le lecteur comprend ce que Nicodème, la Samaritaine, les Juifs, les disciples, Pilate, sont censés ne pas comprendre [1]. »

En particulier, les « contre-sens perpétuels des Juifs ...ne sont pas des incidents historiques, mais un procédé dialectique propre à l'évangéliste, qui figure ainsi l'attitude générale du judaïsme en face de la prédication chrétienne : hommes de chair, les Juifs n'ont rien compris à l'Évangile, qui est esprit [2]. » De même, les quiproquos des disciples sont « affaire de mise en scène et indigence d'invention qu'il faut bien se garder de mettre au compte de l'histoire [3]. » Leur inintelligence ne fait que donner du relief à cette vérité que la foi nouvelle de l'Église, exprimée par la doctrine johannique, dépasse de beaucoup la portée première de l'Évangile et que ce qui a été inaccessible aux disciples immédiats de Jésus est maintenant saisi sans peine par le fidèle. En d'autres termes, « la fiction littéraire moyennant laquelle l'interprétation johannique de l'Évangile est substituée à sa teneur historique, sauf à présenter la doctrine de Jésus comme inintelligible pour ses disciples et comprise seulement plus tard, est un parti pris hardi du croyant et du mystique, sur lequel la critique ne peut plus maintenant se faire illusion [4]. »

Cependant, on a le droit de s'étonner d'abord que le quatrième évangéliste ait conçu la foi de l'Église de son temps comme si supérieure à la teneur historique de l'Évangile, et si nouvelle, qu'il se serait plu à

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 737.
[2] Id., *ibid.*, p. 568.
[3] Id., *ibid.*, p. 744.
[4] Id., *ibid.*, p. 755.

la déclarer incomprise, non seulement des Juifs, ce qui ne serait pas surpenant, mais des apôtres mêmes du Sauveur. Il semble bien que la tendance naturelle de notre théologien, étant donné ce que l'on pense de son œuvre, aurait été, au contraire, de mettre en haut relief la parfaite conformité de sa théologie avec la doctrine authentique du Maître, en la montrant bien accueillie de ses disciples immédiats. Pourquoi d'ailleurs l'évangéliste prend-il soin de noter la signification allégorique de tels et tels traits [1], sinon parce que ses lecteurs ont besoin qu'on la leur indique, et que par conséquent ils ne sont pas supposés dans une situation d'esprit foncièrement différente de celle des premiers croyants ?

Ces simples remarques nous préviennent à l'avance contre le bien fondé de l'hypothèse. Mais examinons directement dans quelle mesure elle répond aux faits.

Au dire de M. Loisy, le même procédé gouverne « d'un bout à l'autre » les dialogues du quatrième Évangile; « chaque fois que le Christ johannique se met à enseigner, » il commence par énoncer une proposition symbolique sur laquelle se méprennent ses interlocuteurs. Or, ce n'est sûrement pas le cas des entretiens de Jésus avec ses premiers disciples [2], ni du dialogue avec sa mère et ses hôtes à l'occasion des noces de Cana [3]. Rien de semblable ne se présente dans ses déclarations à l'officier royal de Capharnaüm [4], ni dans celles qu'il adresse au paralytique de Béthesda et aux Juifs témoins de sa guérison [5]. Nous avons également tout autre chose dans son entretien avec ses disciples lors de la multiplication des pains et dans l'épilogue qui suit le dis-

[1] Cf. ci-dessus, p. 115, 122-123.
[2] Jean, I, 35-51.
[3] II, 3-10.
[4] IV, 48-50.
[5] V, 8-18.

cours [1]; dans la plus grande partie de ses dialogues avec les Juifs à la fête des Tabernacles et à la Dédicace [2]; dans sa conversation avec l'aveugle-né [3]; enfin dans ses déclarations, soit à Marie-Madeleine, soit à ses disciples, après sa résurrection [4]. C'est donc à tort qu'on nous parle d'une règle uniforme et absolue qui s'étendrait à tous les dialogues johanniques.

Les cas où nous trouvons une parole allégorique de Jésus entendue par ses auditeurs dans un sens matériel, sont restreints aux scènes suivantes. Lors de l'expulsion des vendeurs, les Juifs comprennent de leur temple de pierre ce que le Sauveur voulait dire du temple de son corps [5]. La nouvelle naissance dont il s'entretient avec Nicodème est une naissance selon l'esprit, et le pharisien l'entend selon la chair [6]. A la Samaritaine il parle d'une eau de vie éternelle dont il est la source, et à ses disciples de ce qui doit être sa nourriture véritable : la femme songe à une eau ordinaire, et les disciples à un aliment commun [7]. Dans le discours après la multiplication des pains, le Sauveur fait entrevoir aux Juifs la nourriture qui ne périt point, le vrai pain du ciel que leur donne son Père, et les Juifs croient qu'il s'agit encore d'un pain matériel miraculeux [8]. Sur la fin de ses entretiens à la fête des Tabernacles, sa parole concernant la vérité qui délivre est comprise d'un affranchissement vulgaire [9]. Enfin, dans l'épisode de Lazare, il parle aux disciples du sommeil de son ami, et les disciples prennent la

[1] Jean, vi, 5-12, 62-71.
[2] vii, 3-29; viii, 4-19, 39-58; x, 24-38.
[3] ix, 7, 35-38.
[4] xx, 15-17, 19-23, 26-29; xxi, 6-23.
[5] ii, 20-21.
[6] iii, 4.
[7] iv, 11, 15, 33.
[8] vi, 34.
[9] viii, 33.

déclaration dans son sens apparent; il élève l'esprit de Marthe à la pensée de la résurrection, et Marthe songe seulement à la résurrection finale [1].

Tous ces exemples ne sont d'ailleurs pas identiques, et ils sont loin de tous répondre au procédé systématique que l'on prétend. Dans cinq cas, nous avons une parole allégorique interprétée par erreur dans son sens matériel, sans que l'on se trouve en présence d'un dialogue véritable, que cette méprise aurait amorcé. Ainsi en est-il des sentences sur la construction du temple, sur la nourriture qui est de faire la volonté du Père, sur l'affranchissement de la servitude du péché, sur le sommeil de Lazare et sur sa résurrection.

Dans trois circonstances seulement, le Sauveur poursuit l'entretien sur l'idée contenue dans la sentence allégorique. Et encore faut-il noter que, dans deux de ces circonstances, il ne fait aucunement durer la méprise, mais développe directement la vérité qu'il a présentée d'abord sous forme de symbole. Ainsi déclare-t-il aussitôt à Nicodème qu'il faut renaître, non selon la chair , mais selon l'esprit [2]; le pharisien ne se méprend plus, et il se borne à dire : « Comment cela se peut-il faire [3]? » De même fait-il sans tarder entendre aux Juifs que le pain de vie descendu du ciel est lui-même, sa chair et son sang [4]; les Juifs comprennent si bien qu'ils se bornent également à répondre : « N'est-ce pas là Jésus, le fils de Joseph, dont nous

[1] Jean, XI, 12-13, 24.— La parole, VII, 33-34. « Je suis pour peu de temps avec vous, et je m'en vais à celui qui m'a envoyé. Vous me chercherez et vous ne me trouverez pas; et où je suis, vous ne pouvez venir, » n'est pas précisément une parole à double sens, mais une déclaration portant sur une vérité mystérieuse, qui dépasse l'idée que se font les Juifs de la destinée du Christ. Les réflexions qu'elle provoque n'accusent pas une méprise du même ordre que les précédentes.

[2] III, 5 sq.

[3] III, 9.

[4] VI, 35 sq.

connaissons le père et la mère? Comment peut-il dire : Je suis descendu du ciel ?... Comment peut-il nous donner sa chair à manger [1]? »

L'entretien avec la Samaritaine est la seule circonstance où, après avoir provoqué une première méprise, Jésus continue d'employer les mêmes termes figuratifs qui entretiennent le quiproquo [2]. Le Sauveur du reste ne tarde pas à quitter ce langage : par une série de déclarations très précises, il amène la femme à le reconnaître pour un prophète, puis pour le Messie [3].

Dans ces conditions, l'on n'est pas autorisé à parler d'un procédé régulier et uniforme qui fonderait tout le jeu des dialogues johanniques sur des méprises prolongées et jamais éclaircies. Il reste simplement à savoir si les paroles à double sens sur lesquelles se méprennent les auditeurs doivent être mises au compte de l'invention personnelle de l'évangéliste, ou si elles ne peuvent pas, au contraire, se comprendre de la part du Christ de l'histoire.

Or, il est d'abord certain que ces paroles, considérées en elles-mêmes, répondent à une méthode d'enseignement familière au Christ synoptique. A voir comment le Christ des premiers Évangiles aime à remplir ses discours de sentences métaphoriques et figuratives, on n'est pas surpris qu'il ait proféré des déclarations comme celles qui se rapportent à la régénération par l'Esprit, à l'affranchissement du péché, au sommeil de Lazare et à sa résurrection. L'habitude de tirer ses leçons d'objets concrets et de circonstances présentes explique particulièrement bien que le Sauveur ait pu faire entendre les paroles sur le temple

[1] Jean, VI, 42, 53.
[2] IV, 13-14.
[3] IV, 16-26.

spirituel, sur l'eau de vie éternelle, sur la nourriture invisible, sur le pain céleste.

Faut-il maintenant s'étonner que ces sentences figuratives aient été d'abord mal interprétées par l'auditoire? Le contraire serait plutôt surprenant. Il semble incontestable que le divin Maître a eu coutume de piquer la curiosité de ses auditeurs, de stimuler leur attention et leur réflexion par ses traits mystérieux et ses sentences profondes. Il est inévitable que ce procédé ait provoqué souvent de l'étonnement, de l'incompréhension, des méprises : c'était dans la nature même du procédé pédagogique employé ; cela faisait pour ainsi dire partie de l'instruction, en ce sens que le caractère d'abord énigmatique de la sentence éveillait l'attention, lui ouvrait plus grande la porte de l'esprit et contribuait à l'y faire entrer plus avant.

Les premiers Évangiles nous attestent d'ailleurs suffisamment l'inintelligence des Juifs, et celle même des disciples, devant les enseignements spirituels du Maître. Non seulement les apôtres retiennent sans les comprendre les déclarations qui visent sa passion et sa mort [1], mais ils ne saisissent pas mieux le sens de telles ou telles paraboles : ils ont besoin d'une interprétation, quand elles contiennent plus ou moins d'allégorie. C'est le cas de la parabole du Semeur [2], de celle du Bon grain et de l'ivraie [3].

Il y a plus. Les Synoptiques rapportent expressément plusieurs sentences figurées, que l'entourage de Jésus ne comprend pas ou interprète même à contre-sens. « Ce n'est pas, dit le Sauveur à la foule, ce qui entre dans l'homme qui peut le souiller, mais bien ce qui sort de l'homme [4]. » Or, dès qu'on se trouve à l'écart et tranquille avec le Maître, Pierre lui demande de leur

[1] Marc, IX, 9, 31; Luc, IX, 45; XVIII, 34.
[2] Marc, IV, 10, 13 sq. = Luc, VIII, 9, 11 sq.; cf. Matth., XIII, 18.
[3] Matth., XIII, 36 sq.
[4] Marc, VII, 15 = Matth., XV, 11.

expliquer son énigme [1]. Lorsque Jésus déclare que la fille de Jaïre dort, les assistants croient qu'il parle d'un sommeil ordinaire et, sachant que la jeune fille est morte, se mettent à le railler [2]. Un jour que les disciples ont oublié, en s'embarquant, d'emporter avec eux des vivres, Jésus leur dit : « Prenez garde au levain des pharisiens ; » les disciples s'inquiètent : ils n'ont pas de pains avec eux ; que deviendront-ils, s'il faut s'abstenir d'en acheter dans la région où ils abordent ? Le Maître cependant leur reproche leur peu de foi, en rappelant le souvenir des pains multipliés ; puis il leur fait comprendre qu'il n'a point parlé d'un levain matériel, mais de la doctrine des pharisiens [3]. Le « Nous le pouvons », un peu prétentieux, par lequel les deux fils de Zébédée répondent à la proposition de partager son baptême et de boire son calice, ne vient-il pas également de ce qu'ils n'ont pas saisi la portée exacte de la parole du Maître et l'interprètent dans un sens assez vulgaire [4] ?

Ces exemples très caractéristiques fournis par les Évangiles antérieurs semblent bien garantir la vraisemblance historique des incompréhensions et des méprises auxquelles donnent lieu les sentences figurées du Christ de saint Jean.

A plus forte raison permettent-elles de s'expliquer que telles et telles déclarations du Sauveur, qui ne sont pas à proprement parler allégoriques, mais seulement mystérieuses pour les auditeurs du moment, aient amené des aveux d'inintelligence ou des réflexions attestant qu'on n'en a pas saisi la portée exacte.

Ainsi, Jésus parle du Père qui rend témoignage de

[1] Marc, VII, 17 = Matth., XV, 15.
[2] Marc, V, 39-40 = Matth., IX, 24 = Luc, VIII, 52-53.
[3] Marc, VIII, 14-21 = Matth., XVI, 5-12.
[4] Marc, X, 39 = Matth., XX, 22.

lui ; et les Juifs de répondre : « Où est ton père [1]? » Abraham, dit le Sauveur,« a vu mon jour et il s'est réjoui; » comment! interrompent les Juifs, « tu n'as pas encore cinquante ans et tu as vu Abraham [2] ? » « Si je suis élevé de terre, reprend Jésus, j'attirerai tout à moi; » et les Juifs d'objecter : « Nous savons par la Loi que le Christ demeure à jamais ; comment peux-tu dire : Il faut que le Fils de l'homme soit exhaussé? Quel est ce Fils de l'homme [3]? »

Ses communications intimes aux disciples provoquent des réflexions analogues : « Seigneur, où vas-tu [4]? » « Seigneur, nous ne savons où tu vas; et comment pouvons-nous connaître la voie [5] ? » « Seigneur, montre-nous le Père [6] ! » « Seigneur, qu'est-il arrivé, que tu dois te manifester à nous et non au monde [7]? » « Que nous dit-il là : Un peu de temps et vous ne me verrez plus ...[8]? »

Il est à remarquer que, dans ces diverses circonstances, l'entretien porte sur l'origine céleste de Jésus et sur sa destinée douloureuse. Or on ne doit pas s'étonner que le Sauveur ait voulu garder sur ces sujets une certaine obscurité et se contenter de produire des impressions, qui plus tard se réveilleront et s'expliqueront chez ses disciples. Il n'y a pas non plus lieu d'être surpris que ses déclarations touchant ces vérités mystérieuses se soient heurtées à l'inintelligence de ses auditeurs. Les exemples analogues sont fréquents dans les Synoptiques [9].

[1] Jean, VIII, 19.
[2] VIII, 57.
[3] XII, 34.
[4] XII, 36.
[5] XIV, 5.
[6] XIV, 8.
[7] XIV, 22.
[8] XVI, 17.
[9] Marc, VI, 2-3 = Matth., XIII, 55-56 = Luc, IV, 22; Marc, II, 7 = Matth., IX, 3 = Luc, V, 21; Marc, IX, 3, 31 = Luc, IX, 45; XVIII, 34.

Malgré tout, le quatrième évangéliste relate des exemples de ce genre en nombre plus considérable que ses devanciers. Mais ne peut-on penser que de tels incidents se sont, en effet, produits beaucoup plus souvent que ne le disent les premiers évangélistes?

Ceux-ci semblent, la plupart du temps, s'être plus préoccupés de retenir et de grouper les instructions utiles à la catéchèse que de signaler les incidents qui les avaient provoquées ou les réflexions auxquelles elles avaient donné lieu. Mainte sentence, donnée isolément, ou liée à d'autres comme partie d'un même discours, peut n'être que le mot de valeur conservé d'un entretien ou d'une discussion prolongés.

— M. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 557, trouve que c'est « presque la règle dans les dialogues johanniques » que « la réponse ne s'adapte pas directement à la question, » et que le Sauveur s'abstienne « d'y répondre directement » (p. 787). — En réalité, d'une façon très générale, les réponses de Jésus viennent bien *ad rem*. Lorsqu'il semble ne pas répondre à la question, c'est qu'il veut corriger une méprise de son interlocuteur ou confondre son incrédulité, et il reprend son idée primitive, pour l'affirmer plus fortement encore ou la préciser : c'est le cas de son instruction sur la nouvelle naissance, III, 5; sur l'eau de vie éternelle, IV, 13; sur le pain de vie, VI, 54. Ou bien, c'est qu'il a des raisons spéciales de refuser une réponse expresse : ainsi, les Juifs lui demandent, XII, 34 : « Quel est ce Fils de l'homme? » il le leur avait dit équivalemment bien des fois (cf. VIII, 25; X, 25); d'ailleurs, c'était moins de leur part une question qu'une objection : il se borne donc à une nouvelle affirmation. On s'explique de même qu'il ne tienne pas compte de l'interruption de Jude, XIV, 22, où se traduit une préoccupation étrangère à son entretien présent. — Il est assez habituel au Christ synoptique de répondre pareillement d'une façon indirecte et mystérieuse. On lui demande s'il est celui qui doit venir, et il se contente de se référer à ses œuvres, Matth., XI, 5. Les pharisiens se scandalisent de sa prétention à remettre les péchés : il se borne à la justifier par la guérison miraculeuse du paralytique. Marc, II, 9. On l'adjure de déclarer s'il est le Christ : pour toute réponse il parle du Fils de l'homme assis à la droite de Dieu. Luc, XXII, 67; cf. Matth., XVI, 4; XVII, 24; XIX, 11-12; Marc, XI, 29. Il y a quelque chose d'analogue dans l'épisode de l'Adultère, que l'on déclare de pure tradition historique, Jean, VIII, 6-8. Cf. ci-dessus, p. 76, 78, note 1.

Pourquoi le quatrième évangéliste n'aurait-il pas reproduit en plus grand nombre des exemples de cette sorte, soit parce que la tournure particulière de son esprit les lui avait fait mieux retenir et les lui rappelait plus volontiers, soit parce qu'il pensait, en les relatant, retracer plus fidèlement l'enseignement du Christ, et donner de sa manière caractéristique une idée particulièrement exacte et convenable à ses lecteurs?

***

Par ailleurs, les dialogues johanniques offrent un développement très naturel et sont mêlés d'incidents extrêmement vivants, qui leur donnent, ce semble, un véritable cachet de réalité.

Prenons, par exemple, le dialogue avec Nicodème. Le notable juif vient trouver le Sauveur et ouvre l'entretien. Il commence par déclarer le motif de sa démarche : c'est sa foi naissante en la mission divine de Jésus. La manière dont il s'exprime : « Nous savons que tu es venu de Dieu comme maître [1], » montre qu'il voit en Jésus le Docteur. Aussitôt le Sauveur donne en réponse son instruction sur la nécessité d'une nouvelle naissance pour entrer au royaume de Dieu.

Ainsi du moins se présentent les choses dans le compte rendu de l'évangéliste. Mais, s'il s'agit d'un entretien réel, il est clair qu'il se trouve notablement abrégé : à peine doit-il reproduire les traits principaux de la conversation; le lien qui les unit peut donc, en bonne partie, être le fait du rapporteur et porter la marque de son esprit. Dans la réalité, entre la déclaration de Nicodème et celle du Christ, on peut supposer diverses réflexions intermédiaires qui auront ame-

[1] Jean, III, 2. Cf. ci-dessus, p. 8.

né naturellement l'instruction présentée par le Sauveur [1].

En prenant la relation telle quelle, on se rend encore parfaitement compte du lien très spécial qui unit implicitement la réponse de Jésus à la confidence de son interlocuteur. Nicodème vient de professer sa foi naissante : il a l'intuition, lui, maître en Israël, que Jésus est un Maître beaucoup plus excellent, venu véritablement de Dieu, comme le montrent les signes qu'il vient d'accomplir à Jérusalem [2]. Peut-être même soupçonne-t-il déjà que ce Docteur puissant en œuvres est le Messie qui doit révéler le royaume de Dieu. Il vient donc à Jésus. Et pourquoi ? sinon pour se mettre à son école, recevoir de lui une instruction divine, peut-être une révélation particulière touchant le royaume [3]. Toute l'instruction de Jésus est précisément sur la condition nécessaire pour entrer dans ce royaume attendu.

Bien plus, la condition exprimée, savoir la renaissance par l'eau et l'Esprit, se trouve en rapport très étroit avec les préoccupations ordinaires d'un pharisien, tel qu'était Nicodème. Les pharisiens attachent la plus grande importance au baptême d'eau : ils se sont préoccupés de celui qu'administrait Jean-Baptiste [4]; ils disputent encore sur cet objet avec les disciples du Précurseur, et s'inquiètent de ce qu'ils entendent dire au sujet des disciples de Jésus [5]. Or que déclare le Sauveur à Nicodème? C'est que, pour entrer dans le royaume de Dieu, il ne suffit pas du baptême d'eau, il faut le baptême d'Esprit [6].

Le pharisien s'étonne. Jésus ne donne pas de plus

[1] Cf Maldonat, *In Joan.*, III, 3.
[2] Jean, II, 23.
[3] Cf. Schanz, *Heil. Joh.*, p. 164.
[4] Jean, I, 24-25.
[5] III, 25; IV, 1-2. Voir t. I, p. 306.
[6] III, 5; cf. I, 33; VII, 39.

longues explications sur ce point : cela n'entrait pas dans ses intentions, ni dans l'ordre de sa manifestation discrète. Il en a dit assez pour que la chose reste gravée dans l'esprit de son interlocuteur et qu'elle soit pleinement comprise un jour. Pour le moment, il va au principal et confirme la vérité de sa parole, en l'appuyant sur l'autorité de sa mission et de son origine, qu'il révèle en termes mystérieux.

Toute cette suite de pensées se comprend fort bien comme développement logique d'un entretien réel entre le Christ et un pharisien [1].

Dans l'épisode de la Samaritaine, Jésus entame directement la conversation. Assis près du puits de Jacob, pendant que ses disciples sont allés chercher des vivres, il voit une femme de Samarie, qui vient s'approvisionner d'eau, au déclin du jour. Comme dans l'épisode de la Chananéenne [2] ou du Centurion [3], comme au retour de la mission de ses disciples [4] ou à la vue de la foule errant sans pasteur [5], le Sauveur songe à l'immense multitude des âmes pour lesquelles il est venu, âmes non seulement du peuple des promesses, mais encore de la Samarie schismatique, de la gentilité païenne, de l'univers entier. Dans cette pensée, comme pour témoigner son dessein de se révéler au monde et pour fournir un gage sensible de ce qu'il accomplira dans la suite des temps, il médite de se manifester à la pauvre Samaritaine, en faisant entrevoir à ses disciples la mission qui leur est réservée.

Rien de plus remarquable que le procédé employé à cet effet. « Donne-moi à boire [6], » dit-il à la femme.

[1] Cf. Westcott, *St John*, p. 54.
[2] Marc, VII, 24-30 = Matth., XV, 21-28.
[3] Matth., VIII, 5-13 = Luc, VII, 1-10.
[4] Luc, X, 18-24; XIII, 29.
[5] Matth., IX, 36-38; Marc, VI, 34.
[6] Jean, IV, 7.

Celle-ci s'étonne justement qu'un Juif ose lui faire pareille demande, car, observe l'évangéliste, les Juifs n'ont pas de commerce avec les Samaritains [1]. La réponse étonnée est prise sur le vif. Mais, si Jésus a demandé à boire, c'était surtout pour amener la femme à lui faire semblable demande elle-même : n'est-ce pas elle qui, en présence de celui qui est la source éternellement vivifiante, devrait se sentir altérée et pressée de puiser en lui? Jésus s'en exprime ouvertement par cette nouvelle déclaration : « Si tu connaissais le don de Dieu, et quel est celui qui te dit : Donne-moi à boire ! tu lui demanderais sans doute toi-même, et il te donnerait l'eau de vie [2]. »

La femme croit qu'il s'agit d'une eau ordinaire, et elle répond sur un ton légèrement railleur. Le Sauveur reprend en affirmant la supériorité incomparable de l'eau vive qu'il est capable de donner [3]. Tout en se méprenant encore sur la nature du don mystérieux, la Samaritaine sent cette fois un grand désir d'une eau qui doit désaltérer à jamais, et elle l'exprime au Sauveur [4]. C'est ce désir justement que voulait exciter le divin Maître, désir encore grossier, mais prélude et symbole d'un désir à venir, plus parfait, qui atteindra la réalité dont l'eau que la Samaritaine imagine est la simple figure.

On dirait tout d'abord que le désir exprimé par son interlocutrice, et sous la forme où elle l'a exprimé, suffit à Jésus : le Sauveur change brusquement le sujet de l'entretien. En réalité, il songe à élever plus haut les pensées de la femme, et, pour lui faire comprendre que l'eau en question est en rapport avec la révélation messianique, il va l'amener à reconnaître

[1] Jean, IV, 9.
[2] IV, 10.
[3] IV, 13-14.
[4] IV, 15.

qu'il est lui-même le Messie. Mais très remarquable encore est la manière dont il s'y prend.

Il commence par lui donner une preuve sensible, indiscutable, de sa science surnaturelle, en lui révélant le secret de sa conduite privée. La femme comprend et s'écrie : « Seigneur, je vois bien que tu es un prophète [1]. » Cette idée qu'elle a devant elle un prophète, doué d'une science divine, et que c'est néanmoins un Juif, lui fait songer à l'opposition qui existe entre Juifs et Samaritains sur le terrain religieux : la vérité serait-elle du côté des Juifs? Oui, répond Jésus, le salut doit venir des Juifs. Mais qu'elle se rassure ! Ce salut sera aussi pour les Samaritains, il sera pour le monde entier : et c'est ce que le Sauveur insinue en déclarant que le temps est arrivé où le vrai culte ne sera plus localisé à Jérusalem ni sur le Garizim, mais sera un culte universel, en esprit et en vérité. Une révélation aussi étonnante et l'annonce d'une telle révolution religieuse portent instinctivement la pensée de la Samaritaine vers l'œuvre que doit accomplir le Messie. Jésus n'a plus qu'à dire : le Messie, c'est moi [2].

Tout ce dialogue est admirablement conçu et on a le droit de le trouver très naturel. Le procédé que suit le Sauveur, partant des faits sensibles et des circonstances actuelles — la présence du puits, la proximité du Garizim, la conduite personnelle de la femme — pour en venir peu à peu, par une progression didactique des plus habiles, à l'instruction religieuse qu'il veut donner, se comprend infiniment mieux de la part du divin Maître, dont c'était justement la méthode coutumière, que de la part de l'évangéliste.

Bien plus, la manière dont Jésus fait allusion à la conduite privée de son interlocutrice, et celle-ci aux relations des Juifs et des Samaritains, puis à la proxi-

[1] Jean, IV, 16-19.
[2] IV, 20-26.

mité du mont Garizim ; d'autre part, le naturel de la réponse de la femme : « Je n'ai pas de mari, » son empressement à laisser sa cruche et à courir annoncer à ses compatriotes ce qu'elle a vu, et les termes dans lesquels elle le leur annonce : « Venez, et voyez l'homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait : est-ce lui le Christ? » tout cela, joint à l'exactitude si parfaite des traits historiques et topographiques qui encadrent l'épisode, paraît bien donner à cet entretien un cachet remarquable d'authenticité.

On pourrait faire des réflexions assez semblables au sujet du dialogue qui introduit le discours sur le pain de vie et des murmures des Juifs qui l'interrompent.

La foule s'en vient sur la rive occidentale du lac, à la recherche de Jésus et, semble-t-il, pour être rassasiée par lui comme elle l'a été la veille ; lorsqu'elle l'a trouvé, elle lui demande quand il est venu lui-même de ce côté [1]. Mais le Sauveur voit son secret désir et a des pensées plus hautes.

Vous me cherchez, dit-il, non pour les signes que vous avez vus et qui devraient vous révéler ce que je suis, mais parce que je vous ai rassasiés et que vous désirez l'être encore. Cherchez donc plutôt la nourriture de vie éternelle que doit donner le Fils de l'homme, et faites ce qu'il faut pour l'avoir. — Que faut-il faire? demandent les Juifs. — Croire en celui que Dieu a envoyé. — Mais quel signe nous montres-tu pour que nous croyions en toi? Nos pères ont reçu de Moïse la manne à manger dans le désert. Ne pourrais-tu faire quelque chose de semblable en notre faveur [2]? — La manne de Moïse, répond Jésus, n'était pas le pain du

[1] Jean, VI, 25.

[2] D'après la tradition rabbinique, *Midrash Cohelet*, f. 86, 4, le Messie devait renouveler le miracle de la manne. Cf. B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 208 ; Zahn, *Evang. Joh.*, p. 330.

ciel. Le vrai pain du ciel est celui qui descend réellement d'auprès de Dieu et donne la vie au monde. — Seigneur, demandent aussitôt les Juifs, donne-nous ce pain toujours [1] !

C'est après avoir ainsi excité l'intérêt et le désir ardent, bien qu'encore grossier, de la foule, que Jésus expose sa mystérieuse révélation : Le pain descendu du ciel, pour donner la vie au monde, c'est moi. Je suis le pain de vie, qui suis descendu du ciel. Ma chair et mon sang sont pour le salut du monde. Qui mange ma chair et boit mon sang recevra ma vie en lui; je le ressusciterai au dernier jour et il vivra éternellement [2].

La façon dont sont introduits les entretiens à la fête des Tabernacles n'est pas moins digne de remarque. Jésus enseigne dans le temple; les Juifs s'étonnent : « Comment peut-il être instruit, sans avoir été enseigné [3] ? » Le Sauveur profite de cette réflexion pour déclarer qu'il tient sa doctrine, non de lui-même, mais de son Père qui l'a envoyé. Cependant on refuse d'accueillir cette doctrine, puisqu'on médite même de le tuer. De là l'allusion à Moïse dont ils n'observent pas davantage la Loi, et aux desseins de mort que l'on ourdit contre lui. Tous ces traits sont tassés, pressés par l'évangéliste, qui abrège visiblement le discours en un résumé substantiel et heurté [4].

La foule s'exclame vivement : « Tu es possédé ; qui donc cherche à te tuer [5]? » A cette interruption Jésus se borne à répondre en rappelant l'épisode de Béthesda qui justement semble avoir marqué l'origine

[1] Jean, VI, 26-34.
[2] VI, 35-58.
[3] VII, 15.
[4] VII, 16-19.
[5] VII, 20.

de la haine qui le poursuit [1], et il en appelle, pour justifier son acte, à la pratique de la circoncision le jour du sabbat [2].

A la suite, l'évangéliste note les diverses impressions qui se manifestent en tel ou tel groupe des auditeurs, ou se font jour successivement dans l'ensemble de la foule. « N'est-ce pas celui que l'on cherche à tuer ? observent quelques-uns des Juifs ; et voici qu'il parle librement. Les chefs ont-ils donc reconnu qu'il était le Christ ? Mais celui-ci, nous savons d'où il est, et le Christ, quand il viendra, personne ne saura d'où il est [3]. » D'autres disent : « Le Christ, quand il viendra, fera-t-il de plus grands miracles [4]? » Cependant, « est-ce de Galilée que vient le Christ ? L'Écriture ne dit-elle pas qu'il vient de Bethléem [5]? » Et encore : « Où doit-il aller ? A la dispersion des Gentils [6]? » Ou bien « veut-il se tuer [7]? » « Nous avons pour père Abraham [8]. » « Tu n'es qu'un Samaritain, un possédé du démon [9]. » Et « jusqu'à quand nous tiendras-tu en suspens? Si tu es le Christ, dis-le donc [10] ! »

La vivacité de ces réflexions n'a d'égale que l'habileté de Jésus à en tirer parti, sans que jamais cependant le Sauveur aille au delà de déclarations mystérieuses et suggestives, réglées sur les dispositions mêmes de son auditoire et d'après l'ordre providentiel de sa manifestation.

Il est clair que, dans ces chapitres, l'évangéliste trace une suite de petits tableaux, sans se préoccuper

[1] Jean, v, 16-18. Voir t. I, p. 242.
[2] VII, 21-24.
[3] VII, 25-27.
[4] VII, 31.
[5] VII, 41-42.
[6] VII, 35.
[7] VIII, 22.
[8] VIII, 33, 39.
[9] VIII, 48.
[10] X, 24.

d'en harmoniser exactement les détails, ni d'en faire ressortir les nuances. Ce qu'il peint en traits absolus, ce sont en réalité des états d'âme successifs, ou des dispositions propres à une partie seulement de la foule. Cela n'empêche pas que ce va-et-vient d'impressions, cette variété si mobile de dispositions, ne se comprennent guère inventés par un théologien tardif [1]. Des tableaux ainsi conçus ne peuvent être que d'un écrivain qui revoit en esprit les scènes auxquelles il a assisté, qui les fait passer sous les yeux du lecteur en une série de petits épisodes, où se logent les traits qui sont plus saillants dans sa mémoire, qui lui paraissent le plus propres à reproduire la physionomie et la portée réelle des incidents, sans qu'il se soucie de fondre ensemble les traits particuliers.

Il ne spécifie pas, par exemple, que ceux qui, à un moment donné, ont envie de se saisir de Jésus sont quelques-uns seulement de ses auditeurs [2], que ceux qui lui demandent : « Où est ton Père ? » ne sont pas tous les Juifs, mais certains d'entre eux[3]. De même s'abstient-il d'observer que, si l'on ne comprend pas qu'il revendique Dieu pour son Père, c'est l'impression du moment, sous le coup des paroles qu'il vient de prononcer immédiatement, sans doute aussi l'impression d'une simple partie de l'auditoire [4]. Enfin, il omet encore de préciser que la foi, qu'il attribue à telle ou telle caté-

[1] Cf. Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 133-134.

[2] Jean, VII, 30, cf. 31. — Il n'y a pas de contradiction entre VII, 29-30, et VII, 35, comme l'insinue M. Loisy, *op. cit.*, p. 517. Les Juifs qui méditent d'arrêter Jésus ne sont pas toute la foule ; le verset VII, 31, le fait bien entendre ; ce sont sans doute les chefs seulement, comme dans V, 18. On comprend donc très bien la réflexion de VII, 35, comme venant d'une partie de la foule, qui n'aura pas saisi aussi nettement la portée des paroles du Sauveur.

[3] VIII, 19. Et ce ne sont sans doute pas des chefs. Cf. VIII, 20.

[4] VIII, 27. C'est donc bien à tort que M. Loisy, *op. cit.*, p. 517, note 1, trouve qu'ici « l'aveuglement des auditeurs atteint les dernières limites de l'invraisemblable. »

gorie de Juifs [1], est moins une foi définitive et parfaite qu'une disposition momentanément favorable à Jésus, une certaine tendance à croire en lui.

Les discours après la Cène [2] nous offrent un entretien suprême de Jésus touchant son prochain départ. Pour amener l'esprit de ses disciples à cette idée, le Sauveur reprend les termes dont il s'est servi en s'adressant à la foule, et, chose digne d'attention, il rappelle lui-même expressément qu'ainsi il parlait naguère aux Juifs. S'il revient sur ses déclarations antérieures, c'est pour en donner à ses disciples l'explication. De fait, le ton de l'entretien est tout autre qu'avec les Juifs : il est devenu beaucoup plus tendre, beaucoup plus intime, tout à fait impressionnant. Ce n'est pas une médiocre garantie d'authenticité pour les adieux du Christ aux siens.

Jésus reprend donc la parole dite à la foule : « Où je vais, vous ne pouvez venir; je vous le dis à vous aussi maintenant [3]. » « Seigneur, où vas-tu [4] ? » demande Pierre. M. Loisy trouve « grandement invraisemblable [5] » que l'apôtre n'ait pas compris qu'il s'agissait de sa mort. Cela n'est cependant pas si invraisemblable, quand on songe à quel point les apôtres, d'après les Synoptiques, partageaient les préjugés populaires au sujet du royaume et étaient loin de croire que le Messie dût mourir pour l'inaugurer [6].

Le Sauveur commence par répondre d'une façon voilée à la question. Selon sa coutume, il veut préparer

[1] Jean, VII, 31; VIII, 30.

[2] Nous avons parlé ailleurs, t. I, p. 101, 126 sq., 390 sq., des dialogues qui se rattachent à la guérison de l'aveugle-né, à la résurrection de Lazare, à l'onction de Béthanie.

[3] Jean, XIII, 33; cf. VII, 34.

[4] XIII, 36.

[5] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 737.

[6] Marc, VIII, 32 = Matth., XVI, 22; Marc, IX, 31 = Luc, IX, 45; Marc, X, 32 = Luc, XVIII, 34.

peu à peu ses disciples à la suprême révélation par des instructions préliminaires. Il ne déclarera en termes exprès son retour à Dieu, qu'après s'être présenté préalablement comme l'intermédiaire auquel ils doivent s'unir pour aller au Père et avoir part au royaume, après avoir recommandé la charité fraternelle, prédit les épreuves qui les attendent, promis l'Esprit-Saint qui sera leur lumière et leur aide.

Afin d'amener l'idée qu'il est l'intermédiaire à l'égard du Père et du royaume, « Vous savez où je vais, dit-il à ses disciples, et vous connaissez le chemin [1]? » Thomas lui répond : « Seigneur, nous ne savons où tu vas; et comment pouvons-nous connaître le chemin [2]? » Le Sauveur fait entendre qu'il est lui-même le chemin conduisant au Père ; et quand Philippe lui demande : « Seigneur, montre-nous seulement le Père, » il n'a plus qu'à répondre que le Père est en lui, comme lui-même est dans le Père [3].

M. Loisy s'étonne de cette inintelligence des apôtres et du langage mystérieux que Jésus continue d'employer. « Le commentateur, dit-il, se demande pourquoi le Christ emploie un langage inintelligible pour ses disciples ; et, comme ce langage après tout n'est pas varié, comme les disciples l'entendent depuis des mois et des années, il se demande aussi comment les disciples ont pu être à ce point inintelligents [4]. »

Mais de quel droit prétendre que les disciples entendent ce langage depuis des mois et des années? L'enseignement du Christ porte sur la réalité de sa mort prochaine et sur son unité avec le Père. Or, pour ce qui regarde l'idée de sa mort, un coup d'œil sur les chapitres antérieurs suffit à se rendre compte que

[1] Jean, XIV, 4.
[2] XIV, 5.
[3] XIV, 6-12.
[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 744.

Jésus ne l'a fait entrevoir qu'à de rares intervalles, et toujours en termes voilés qui devaient simplement laisser dans l'esprit des apôtres une impression, un pressentiment, non une certitude claire et parfaite [1]

Il n'y a donc pas lieu d'être surpris que, tant que Jésus se borne à dire : « Je m'en vais, » Pierre lui demande : « Seigneur, où vas-tu [2]? » et Thomas : « Seigneur, nous ne savons où tu vas [3]. » Un peu après, le Sauveur s'exprime plus nettement : « Encore un peu, et vous ne me verrez plus, et encore un peu, et vous me verrez, parce que je vais à mon Père [4]. » Cependant, les apôtres sont encore excusables de ne pas saisir pleinement et de désirer une nouvelle explication. L'on comprend que le Sauveur, débarrassant enfin sa pensée de tout voile, leur déclare : « Je suis sorti du Père et venu dans le monde; de nouveau je quitte le monde, et vais au Père [5]. » Maintenant les disciples peuvent se dire satisfaits [6].

Le rapport du Christ avec le Père n'était pas jusqu'ici chose plus claire aux apôtres. Jésus sans doute a déclaré à plusieurs reprises qu'il est venu d'auprès de Dieu, qu'il a été envoyé par Dieu [7]; il a revendiqué Dieu pour son Père, et a même insinué qu'il ne faisait qu'un avec lui. Mais cette dernière révélation, res-

[1] Jean, II, 20-21; VI, 52, 54; X, 17-18; XII, 7, 24, 32.

[2] XIII, 36.

[3] XIV, 4.

[4] XVI, 16.

[5] XVI, 28.

[6] On pourrait aussi se demander dans quelle mesure l'évangéliste entend reproduire, dans leur suite historique, les incidents du dialogue, les reparties des disciples et les déclarations du Sauveur. Si l'on admet que XIV, 31, forme déjà la conclusion des entretiens et que, dans les deux chapitres suivants, l'auteur revient sur ses pas pour compléter sa relation à l'aide de nouveaux souvenirs (cf. ci-dessus, p. 101), on peut croire que les renseignements de XVI, 16-19, doivent se combiner avec les déclarations précédentes comme des indications supplémentaires.

[7] Jean, VI. 38, VII, 29, 33, 42.

treinte à deux circonstances, l'épisode du paralytique [1] et l'entretien à la Dédicace [2], est demeurée bien imparfaite. On dirait même que le Sauveur a pris à tâche d'en atténuer l'effet par son commentaire. Après avoir dit : « Le Père agit jusqu'ici, et moi aussi j'agis, » il s'est mis à parler simplement de sa participation aux pouvoirs de son Père [3]. Et de même, après avoir déclaré : « Moi et le Père sommes un, » il s'est contenté, pour justifier son affirmation, d'alléguer l'appellation de « dieux » que le psalmiste donne aux juges d'Israël [4]. Il est donc assez naturel que les apôtres, au Cénacle, n'aient pas eu une idée plus parfaite de l'union substantielle du Christ avec Dieu que de sa mort prochaine.

C'est précisément parce que le Sauveur veut achever de les instruire qu'il provoque les réflexions où se fait jour leur ignorance, afin d'y prendre pied pour des déclarations nouvelles.

Et faut-il s'étonner qu'il ne s'explique pas sur-le-champ en termes décisifs? Quand on réfléchit au caractère très spécial des deux sujets en question et qu'on se rappelle la réserve avec laquelle ils sont traités dans les Synoptiques, on n'a pas de peine à comprendre que, touchant son union avec le Père, Jésus préfère employer un langage encore obscur, qui pique l'attention de ses disciples, fasse impression sur leur esprit, et leur insinue plutôt qu'il ne déclare ouvertement le mystère dont la pleine révélation viendra en son temps ; et de même, en ce qui regarde sa passion, on comprend qu'il en introduise peu à peu l'idée dans l'âme de ses apôtres, qu'il les y habitue progressivement, pour arriver enfin à une déclaration plus expresse, qui ne laissera pas d'être encore réservée.

[1] Jean, v, 17.
[2] x, 30.
[3] v, 19-47.
[4] x, 34-38. Cf. ci-après, p. 328-329, 391.

La manière dont les réflexions sont attribuées, tantôt aux disciples ou à quelques-uns des disciples en général [1], tantôt à l'un d'eux en particulier, à Pierre [2], à Thomas [3], à Philippe [4], à Jude [5], semble bien en garantir l'authenticité. On ne voit pas, en effet, quelle raison symbolique aurait motivé ces attributions ; et telles qu'elles se présentent, elles ne se conçoivent pas mieux comme fictions de romancier.

A coup sûr, la protestation prêtée à Simon Pierre : « Pourquoi ne puis-je te suivre maintenant? Je donnerai ma vie pour toi [6] ! » offre une remarquable harmonie avec le tempérament ardent et présomptueux du chef des apôtres, sans qu'on puisse la croire inspirée des Synoptiques [7].

Plus spécial encore est le cachet historique de la réflexion mise dans la bouche de Jude. Le nom de cet apôtre lui est commun avec Judas; pour le distinguer du traître, déjà hors du Cénacle, l'évangéliste est obligé de bien préciser : « Jude, non l'Iscariote [8]. » Conce-

[1] Jean, xvi, 17, 18, 29.

[2] xiii, 36, 37.

[3] xiv, 5.

[4] xiv, 8.

[5] xiv, 22.

[6] xiii, 37.

[7] Cf. Jean, xiii, 8; Matth., xiv, 28, 30; xvi, 22; xvii, 4; xviii, 21; xix, 27 et parallèles.

[8] xiv, 22 : Ἰούδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης. La version syriaque curetonienne porte : « Judas Thomas; » celle du Sinaï, simplement « Thomas. » Il ne servirait de rien de conjecturer, d'après ces versions, que le texte primitif de l'Évangile a pu contenir le seul nom de « Judas : » on ne s'expliquerait pas mieux qu'un écrivain, composant sans égard à l'histoire, eût choisi pour personnage l'homonyme du traître. La teneur actuelle de notre texte : « Judas, non l'Iscariote, » est d'ailleurs d'une authenticité au-dessus de tout soupçon. Les variantes des versions syriaques proviennent des *Actes de Thomas*, roman gnostique où l'apôtre Thomas, surnommé « Didyme » ou jumeau (Jean, xi, 16; xxi, 2), est présenté comme le frère jumeau de Jésus et identifié avec Jude, frère du Seigneur ! Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, xiii; Zahn, *Evang. Joh.*, p. 561, note 43.

vrait-on qu'un symboliste ou un romancier ait songé à donner ici un rôle à un disciple qu'il faut prendre la peine de distinguer de cette sorte, sans que rien invite à le mettre en scène plutôt qu'un autre ? L'apôtre choisi est même des plus obscurs.

D'autre part, la réflexion qui lui est attribuée : « D'où vient que tu dois te manifester à nous, et non au monde? » est particulièrement typique : elle jaillit brusquement et trahit chez le disciple une préoccupation analogue à celle des frères de Jésus touchant la manifestation éclatante qu'ils attendent du Christ [1]. On ne se représente pas qu'une pareille interruption ait été imaginée simplement par l'évangéliste. La question qu'elle soulève n'entre pas dans le thème du discours auquel elle vient s'insérer. Tout semble montrer que nous avons affaire à une saillie prise sur le vif. La façon même dont le Sauveur poursuit son développement sans tenir compte de l'interruption de son apôtre se comprend beaucoup mieux dans la réalité de l'histoire que dans l'hypothèse d'une fiction de l'écrivain.

En résumé, les dialogues johanniques ne présentent pas de caractère artificiel nettement constaté. Leur procédé est en harmonie avec la méthode connue du Christ synoptique. Bien qu'on puisse supposer que, dans leur teneur actuelle, ils se ressentent secondairement du tour d'esprit et de la manière propre du rédacteur, on ne peut cependant prétendre qu'ils soient sa création personnelle. Au contraire, ils offrent, dans leur développement progressif et dans leurs petits incidents si vivants, des marques suffisamment significatives d'historicité.

[1] Jean, VII. 3-4.

CHAPITRE III

UNIFORMITÉ DES IDÉES JOHANNIQUES

Si du style et du procédé littéraire nous passons aux idées qui constituent la doctrine johannique, nous pouvons d'abord les considérer dans leur ensemble et, en quelque sorte, par l'extérieur. Envisagées à ce point de vue, elles offrent une certaine uniformité, que l'on met volontiers en haut relief pour en tirer argument contre la thèse de l'authenticité.

D'après M. Loisy, « la variété du style synoptique, correspondant à la variété de l'enseignement, contraste... avec la monotonie du style johannique, où les mêmes mots reviennent sans cesse, parce que les mêmes idées y reviennent perpétuellement [1]. » « Au lieu de la variété qu'offrent les sentences et les paraboles des premiers Évangiles, un petit nombre de pensées essentielles se présentent et reviennent constamment sous un nombre limité d'images [2]. » « Il n'est pas de livre biblique dont le contenu soit plus homogène ; c'est que le quatrième Évangile, quelles qu'aient pu être les circonstances particulières de sa rédaction, procède d'une pensée unique et très personnelle ; que tous ses tableaux didactiques ont été conçus par un esprit tout pénétré de son sujet et d'un petit nombre d'idées fécondes, à savoir la révélation de Dieu dans le Christ, le Christ lumière et vie éternelle, qui s'est manifesté dans la chair aux Juifs, et qui subsiste glorieux à jamais pour le salut de toutes les âmes de bonne volonté [3]. »

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 75.
[2] Id., *ibid.*, p. 145.
[3] Id., *ibid.*, p. 141. Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 693, 711 ;

A entendre ces réflexions, l'on s'imaginerait volontiers que les idées exposées dans l'Évangile johannique sont d'une monotonie absolue. Un examen impartial révèle cependant que l'uniformité, dans la mesure où elle existe, n'y exclut point une certaine variété.

Que l'on prenne les divers récits de miracles et ceux des autres épisodes, l'on y trouvera, dans la bouche de Jésus, nombre de déclarations en rapport avec la circonstance du moment, tout comme dans les narrations synoptiques [1].

Les thèmes mêmes des discours ne laissent pas de présenter une diversité assez notable. Le Sauveur y traite de la condition nécessaire pour entrer dans le royaume [2], de l'humilité et de la condescendance mutuelle [3], de la charité fraternelle [4]. Il parle de l'élection de ses apôtres [5], de leur mission au monde [6], du sort qui les attend [7]. Il prédit la destinée qui lui est réservée à lui-même : son reniement par Pierre [8], sa trahison par Judas [9], sa mort [10], sa résurrection [11], son ascension [12]. Enfin, il se présente comme le vivificateur

H. J. Holtzmann, *Einleit.*, p. 430 ; Jülicher, *Einleit.*, p. 350 ; Schmiedel, art. *John*, col. 2529; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 299; Wrede, *Charakter und Tendenz*, p. 12 sq.; von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 197, 205.

[1] Jean, I, 38-47; II, 4-8, 16; IV, 50; V, 6-14; VI, 5-20; VIII, 7-11; XII, 7; XIII, 14-15, 20, 26, etc.

[2] III, 3 sq.

[3] XIII, 14-15.

[4] XIII, 34; XV, 12 sq.

[5] VI, 71; XV, 16.

[6] IV, 38; XV, 16; XVII, 18.

[7] XV, 20; XVI, 2, 20 sq.

[8] XIII, 38.

[9] VI, 71; XIII, 10, 18, 21 sq.

[10] XII, 7, 24 sq.

[11] II, 19.

[12] I, 51; VI, 63.

et le juge souverain des hommes au dernier jour [1].

Ce qui est vrai, c'est que la relation synoptique offre un beaucoup plus grand nombre d'instructions pratiques, ayant trait à la venue prochaine du royaume, à la nécessité de s'y préparer, aux conditions requises pour y être admis, et aux diverses vertus que le Sauveur exige de ses disciples. Les entretiens du Christ johannique portent, au contraire, plus constamment sur sa personne, son rapport avec le Père, son rôle vis-à-vis du monde, les relations que ses disciples doivent avoir avec lui.

D'autre part, il est assez étonnant que, dans notre Évangile, des discours tenus à des époques notablement séparées paraissent se référer les uns aux autres. Ainsi, à la fête de la Dédicace, Jésus reprend quelques traits de l'allégorie du Bon Pasteur prononcée à la solennité précédente. « Vous, dit-il aux Juifs, vous ne croyez pas, parce que vous n'êtes pas de mes brebis. Mes brebis entendent ma voix, et je les connais et elles me suivent. Je leur donne une vie éternelle, et elles ne périront pas à jamais, et personne ne les ravira de ma main [2]. » Au début de ses entretiens durant la fête des Tabernacles [3], il fait de même allusion à la guérison du paralytique, opérée longtemps auparavant [4].

Entre le discours adressé à Nicodème, certaines déclarations de la fête des Tabernacles, et le discours qui clôt le chapitre XII, se remarque encore une analogie assez étroite : de part et d'autre, on retrouve l'idée du Christ lumière [5], ayant reçu sa doctrine du Père [6], haï du monde [7], exhaussé de ter-

[1] Jean, V, 21-29 ; VI, 39, 40, 55.
[2] X, 26-28 ; cf. X, 7 sq.
[3] VII, 21-23.
[4] V, 1-9.
[5] III, 19 ; VIII, 12 ; XII, 46.
[6] III, 11-12 ; VII, 16 ; XII, 44, 49, 50.
[7] III, 19-20 ; VII, 7.

re [1], avec cette perspective que le croyant est assuré de la vie éternelle [2], tandis que le non-croyant peut se tenir pour déjà jugé et condamné [3].

Enfin, le discours adressé aux apôtres dans le Cénacle voit revenir des sujets déjà traités dans les discours antérieurs aux Juifs : Jésus a pour lui le témoignage de ses œuvres et de son Père [4]; il est venu envoyé du Père [5]; le Père reste avec lui; il est un avec son Père, parce qu'il est en son Père et que le Père est en lui [6]; il s'en va, mais il reviendra bientôt [7] ; il faut que ses disciples ne fassent eux-mêmes qu'un avec lui, qu'ils soient en lui et lui en eux [8].

Ces particularités des discours johanniques sont à coup sûr remarquables et donnent à réfléchir. Mais, à être discutées dans le détail et d'une façon un peu approfondie, elles n'ont pas la signification défavorable qu'elles semblent avoir au premier coup d'œil.

Il est d'abord certain que telles des reprises d'idées que nous avons constatées se comprennent difficilement dans l'hypothèse où l'évangéliste tirerait le discours de son propre fonds, et s'expliquent au contraire fort bien s'il reproduit la parole authentique du Christ.

Comment un écrivain composant librement aurait-il, par exemple, nettement séparé des discours prononcés à la fête des Tabernacles [9] le court entretien relaté à la suite [10], qui semble poursuivre la même idée et se trouve cependant renvoyé à la fête de la Dédicace ?

[1] Jean, III, 14; VIII, 28; XII, 32-34.
[2] III, 18; VIII, 51; XII, 46; cf. V, 24; VI, 47; X, 25.
[3] III, 18-20; VIII, 24; XII, 48.
[4] XIV, 12; cf. V, 36; X, 25, 38.
[5] XIV, 28; XVII, 18; cf. V, 30; VI, 38; VII, 29; VIII, 26, 42.
[6] XIV, 9, 10, 20; XVII, 21; cf. X, 30, 38; XII, 45.
[7] XIII, 33; XIV, 3; XVI, 7, 16; cf. VII, 33; VIII, 21.
[8] XIV, 20; XV, 4 sq.; XVII, 21 sq.; cf. VI, 57-58.
[9] VII-X, 21.
[10] X, 22-42.

On ne voit pas du tout, en dehors de l'histoire, le motif de cette distinction. Le discours détaché n'a aucun rapport logique avec la nouvelle fête. Est-il possible que l'évangéliste ait pris la précaution de marquer par des indications extrêmement concrètes et précises l'occasion différente à laquelle a lieu l'entretien, tout en reliant, d'une façon idéale et au mépris de la plus élémentaire vraisemblance, le nouveau discours au précédent?

Ou bien il a voulu donner à un épisode fictif les apparences de la réalité, et alors on ne peut guère croire qu'il ait de gaîté de cœur commis l'invraisemblance qu'on suppose : qu'importait à cet endroit le rappel furtif d'un thème déjà longuement traité? Ou bien il tenait — on ne verrait pas bien pourquoi — à relier le nouveau discours au précédent, et alors on ne s'explique pas qu'il l'ait séparé d'une façon aussi évidente et sans raison.

Est-il si étonnant, au contraire, que le Sauveur, à tel ou tel moment de son entretien à la Dédicace, soit revenu à la comparaison allégorique déjà adressée aux Juifs après la guérison de l'aveugle ? La comparaison est des plus simples; elle a pu s'inspirer de la vue des brebis conduites au temple ou menées à la piscine [1] : il n'est pas surprenant qu'elle se soit présentée en plusieurs circonstances distinctes dans les discours du Christ à Jérusalem, et que l'évangéliste ait tenu à la relever deux fois particulièrement.

L'allusion à la guérison du paralytique, à l'occasion de la fête des Tabernacles, se comprend également beaucoup mieux dans la réalité de l'histoire que dans l'hypothèse de la fiction. Tous les épisodes de cette solennité sont dominés par la perspective des desseins de mort tramés contre Jésus. C'est à cause de ces desseins que le Sauveur n'a pas voulu se rendre à Jérusalem avec la foule [2]. C'est ce qui lui a fait de-

[1] Cf. ci-dessus, p. 108, note 2.
[2] Jean, VII, 1, 6 sq.

mander aux Juifs, au début de son entretien : « Pourquoi voulez-vous me tuer [1]? » Or, le projet de perdre le Christ a été rattaché par l'évangéliste à la guérison du paralytique opérée un jour de sabbat [2]; et, sur ce point, notre auteur est tout à fait dans la vraisemblance de l'histoire, la violation des traditions pharisaïques relatives au sabbat ayant dû soulever tout particulièrement à Jérusalem, siège de leur puissance, l'animosité des pharisiens. Rien n'est donc plus naturel que de voir le Sauveur reprocher aux Juifs leur complot, en justifiant l'œuvre de guérison sabbatique, dont ils lui font un crime, par leur propre pratique touchant la circoncision au jour du sabbat [3]. Ce mode d'argumentation est tout à fait dans la note du Christ synoptique [4].

Enfin l'allusion expresse que le Sauveur, au début de l'entretien du Cénacle [5], fait à la déclaration qu'il a précédemment adressée aux Juifs sur son prochain départ [6], se conçoit au mieux de sa part, dès lors que justement il veut les amener à comprendre eux-mêmes cette déclaration, qu'il s'est contenté de présenter aux Juifs dans sa forme mystérieuse, sans explication.

Mais, si l'on peut ainsi s'assurer que telles et telles reprises d'idées doivent être rapportées au Christ bien plutôt qu'à son évangéliste, il ne faut donc pas se presser de voir dans la ressemblance des thèmes johanniques la marque de l'invention personnelle de l'écrivain. Ne pourrait-on y voir tout aussi bien le développement homogène de la pensée du Sauveur [7]?

[1] Jean, VII, 20.
[2] V, 16.
[3] VII, 21-24. Cf. ci-dessus, p. 55, 156.
[4] Cf. Marc, II, 25 sq.; III, 4 = Matth., XII, 3 sq., 11-12 = Luc, VI, 3 sq., 9; XIII, 15; XIV, 5.
[5] Jean, XIII, 33.
[6] VII, 34.
[7] Il faut mettre à part la fin du discours à Nicodème, qui a

On objecte que ces thèmes communs sont en même temps très spéciaux et contrastent avec la variété des sujets traités dans les discours synoptiques. Mais, ni cette spécialité, ni ce prétendu contraste n'autorisent véritablement à suspecter l'authenticité de nos entretiens.

D'un côté — on ne saurait trop le redire — les discours des premiers Évangiles ne reproduisent qu'une partie, incontestablement restreinte, des enseignements authentiques de Jésus : le choix des sentences a été inspiré à la tradition première dont dépen-

toutes les apparences de réflexions personnelles ajoutées par l'évangéliste au discours proprement dit de Jésus. Reuss, *La théologie johan.*, p. 145, pense que le rédacteur parle en son nom propre à partir de III, 13 ; mais l'emploi du titre de Fils de l'homme en III, 13-15, semble indiquer qu'ici encore l'écrivain rapporte les paroles du Sauveur. M. B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 120, 123, et M. H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 69, attribuent seulement à l'évangéliste III, 19-21 ; mais les formules du verset 16 se comprennent beaucoup mieux sous la plume de l'écrivain que dans la bouche du Maître. Il semble qu'il faille mettre au compte du rédacteur l'ensemble des versets 16-21 : ils ont un cachet commun tout spécial. Cf. Westcott, *St John*, p. 54. Le cas est le même que pour le dernier discours de Jean-Baptiste. Voir, t. I, p. 315. On s'explique donc très bien l'affinité que présentent les versets en question avec les discours tenus plus tard par le Sauveur; cf. ci-dessus, p. 167. L'évangéliste commente la parole de Jésus en s'inspirant de l'ensemble de ses déclarations. — Le discours de XII, 44-50 paraît, de son côté, moins un discours particulier de Jésus prononcé dans une circonstance spéciale qu'un assemblage de pensées émises par le Sauveur en diverses occasions. L'évangéliste vient de conclure ses récits en notant l'incrédulité obstinée des Juifs, XII, 37-43 ; le discours qu'il reproduit ensuite doit s'adapter à cette conclusion et l'achever. Il porte tout entier, en effet, sur l'idée de la culpabilité et du châtiment de ceux qui sont incrédules au Christ. On comprend que l'évangéliste cite en cet endroit des paroles de Jésus qui n'appartiennent pas historiquement à cette circonstance. Il ne tire pas le discours de son propre fonds, mais il le compose de traits empruntés à l'ensemble des déclarations du Sauveur. Et ainsi l'on s'explique encore la parenté qu'offrent ces réflexions avec celles qui figurent dans les discours ultérieurs du Christ. Cf. ci-dessus, p. 99-100.

dent nos trois Synoptiques par les préoccupations du moment; et ce sont souvent des raisons d'ordre pratique et catéchétique qui les ont groupées entre elles et assemblées en des discours suivis [1]. Il n'est donc pas étonnant que la plupart de ces sentences se rapportent à la grande préoccupation de l'Église primitive, qui était la prochaine venue du Fils de l'homme, et aux conditions nécessaires pour avoir part au royaume de Dieu, comme aussi aux vertus, aux préceptes, aux conseils, destinés à former pratiquement la vie chrétienne. Si l'on joint à cette circonstance que les Synoptiques embrassent l'ensemble du ministère galiléen, riche en épisodes divers, on s'explique sans peine le caractère spécial de variété que présentent ces premiers Évangiles.

L'auteur du quatrième Évangile, de son côté, s'est visiblement inspiré de considérations apologétiques dans le choix qu'il a fait de ses épisodes et de ses discours. Il dit lui-même à ses lecteurs qu'il a écrit afin de leur donner la foi, et par la foi la vie chrétienne [2]. Il s'est donc préoccupé des besoins de l'Église de son milieu et de son temps.

Ces besoins étaient nouveaux, notablement différents de ceux des premiers jours, où s'étaient constitués les recueils de *Logia*. Si l'évangéliste a été disciple de Jésus, s'il l'a suivi à travers son ministère, rien d'étonnant qu'il ait choisi dans ses souvenirs les actes et les paroles qui convenaient le mieux aux préoccupations et aux nécessités présentes. Il est certain que ses épisodes historiques sont en nombre fort réduit, eu égard aux comptes rendus synoptiques et surtout aux événements qui en réalité ont rempli la vie du Sauveur. Mais, s'il a ainsi spécialisé son choix pour les épisodes, cela autorise à croire qu'il a fait de même

[1] Cf. ci-dessus, p. 1-2, 149.
[2] Jean, xx, 31.

pour les sentences et les discours. Dans les enseignements du Sauveur il a dû relever ce qui allait mieux aux besoins de ses lecteurs, à son but particulier, et l'on peut ajouter, à son goût personnel. Il ne faut donc pas s'étonner outre mesure que les discours rapportés et les idées mises en valeur dans ces discours offrent une certaine communauté d'esprit et de tendances, tout en appartenant au Christ de l'histoire [1].

On trouve d'ailleurs çà et là dans les Synoptiques des sentences fort analogues à celles qui donnent aux discours du Christ johannique leur tournure si particulière. Ce sont les paroles figuratives, dont nous avons déjà fait mention [2]. Ce sont aussi d'autres sentences portant sur le rapport du Christ avec ses disciples et avec son Père.

« Qui vous reçoit me reçoit, dit Jésus aux siens, et qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé [3]. » « Qui vous écoute, m'écoute, et qui vous méprise, me méprise ; mais qui me méprise, méprise celui qui m'a envoyé [4]. » « Quiconque me reçoit, ne me reçoit pas moi-même, mais bien celui qui m'a envoyé [5]. » « Bienheureux les yeux qui voient ce que vous voyez ; car je vous le dis, beaucoup de prophètes et de rois ont voulu voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez, et ne l'ont pas entendu [6]. » « Je vous le répète, si deux d'entre vous s'accordent sur la terre pour n'importe quelle chose qu'ils demandent, elle leur sera accordée par mon Père qui est dans les cieux. Car là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis là au milieu d'eux [7]. »

[1] Cf. Westcott, *St John*, p. LIX ; Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 206.
[2] Ci-dessus, p. 126 sq.
[3] Matth., x, 40 ; cf. Jean, XIII, 20 ; xv, 23.
[4] Luc, x, 16 ; cf. Jean, v, 43 ; XII, 44 sq.
[5] Marc, IX, 36.
[6] Matth., XIII, 16-17 ; Luc, x, 23-24 ; cf. Jean, VIII, 56 ; XVII, 6.
[7] Matth., XVIII, 19-20 ; cf. Jean, XVII, 20 sq.

Ailleurs, le Sauveur parle de sa *venue* sur la terre, comme d'une région supérieure où il préexistait à son incarnation[1]. Il se sert même de l'expression : « Je suis sorti [2], » le terme affectionné de saint Jean pour désigner sa sortie d'auprès du Père céleste. Enfin, saint Matthieu et saint Luc rapportent de lui ces paroles si remarquables : « Je te loue, ô Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux prudents, et les as révélées aux humbles. Oui, Père, parce qu'ainsi il t'a paru bon. Tout m'a été livré par mon Père. Et personne ne connaît le Fils que le Père, ni le Père que le Fils, et celui auquel il plaît au Fils de le révéler [3]. »

Il n'y a aucune raison plausible de suspecter l'authenticité de telles déclarations et, en particulier, des dernières paroles, auxquelles on reconnaît une saveur si nettement johannique.

A entendre M. Loisy, « le passage de Matthieu représente un essai de spéculation christologique, qui prélude à celle de Jean, non une parole authentique de Jésus [4]. » Mais cette hypothèse n'est rien moins que prouvée. Le passage figure non seulement dans saint Matthieu, mais aussi dans saint Luc : il fait donc partie de la tradition ancienne, dont dépendent parallèlement les deux premiers évangélistes [5]. D'autre part,

[1] Luc, xii, 49; Matth., ix, 13; viii, 29; cf. Jean, viii, 14; ix, 39; x, 10.

[2] Marc, i, 38; cf. Jean, viii, 42; xiii, 3; xvi, 27, 28, 30; xvii, 8.

[3] Matth., xi, 25-27; Luc, x, 21-22.

[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 103. Cf. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. i, p. 266.

[5] Sur l'hypothèse d'une dépendance de ce morceau à l'égard de l'Ecclésiastique, voir *Jésus Messie*, p. 323-332. Son authenticité est reconnue par H. J. Holtzmann, *Neut. Theol.*, t. i, p. 275; O. Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 221; Wernle, *Anf. Relig.*, p. 33; Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 1903, p. 81; Bruce, art. *Jesus*, dans l'*Encycl. bibl.*, t. ii, col. 2441 ; Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, p. 232 ; Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1901, p. 418; B. Weiss, *Das Leben Jesu*, 1902, t. ii, p. 146, etc.

on ne concevrait guère que le quatrième évangéliste ait discerné ce morceau particulier de saint Matthieu et de saint Luc, et, en se réglant sur ce fragment spécial, ait imaginé tout un ensemble de discours visiblement apparentés de ton et d'expressions avec lui, sans le reproduire formellement lui-même? Il est beaucoup plus probable que les passages ont une origine identique et que leur source commune est une partie de l'enseignement de Jésus, dont les premiers écrivains n'ont conservé que des fragments, et dont notre auteur a tracé une relation plus suivie et plus riche.

A ne considérer même que les autres sentences, il n'est pas vraisemblable qu'elles aient figuré à l'état isolé dans l'enseignement authentique de Jésus : elles ont dû être formulées par le Sauveur en nombre beaucoup plus grand que nos premiers comptes rendus ne le feraient supposer.

On est donc en droit de penser que le Christ historique, dans certaines circonstances tout particulièrement, a fait entendre, sur sa personne, ses origines et sa destinée, son rapport avec le Père céleste et son rôle à l'égard du monde, des déclarations analogues à celles que rapporte le quatrième évangéliste.

Ces déclarations étaient moins ordinaires, plus spéciales, souvent présentées en termes voilés et mystérieux : on comprend que la tradition synoptique, élémentaire et pratique, n'en ait retenu que de rares fragments. Elles n'en ont pas moins influencé profondément la foi de l'Église primitive, si l'on en juge par les Épîtres de saint Paul, où la personne du Christ se trouve représentée en termes qui correspondent aux données du quatrième Évangile, plus encore qu'à celles des trois premiers.

Et l'on comprend aussi que, dans la richesse de ses souvenirs gardés du Christ, l'apôtre Jean ait choisi un petit nombre d'épisodes accompagnés de discours importants, et que dans ces discours, comme

dans ces épisodes, il ait fait valoir tout spécialement un certain nombre de sentences, qui dans la réalité ont pu être mêlées de beaucoup d'autres fort diverses, mais qui sont retenues par lui presque exclusivement, en sorte que ses discours, malgré une certaine variété, présentent néanmoins un contenu assez homogène, parce qu'ils sont puisés dans les mêmes souvenirs spéciaux, combinés d'après les mêmes préoccupations didactiques, influencés par le même tour d'esprit.

L'uniformité relative des discours johanniques n'est donc pas une raison suffisante pour en suspecter l'authenticité. Cette authenticité ne pourrait être niée avec assurance que si les idées contenues dans ces discours apparaissaient, à l'examen, contraires aux données des premiers Évangiles, dépendantes d'idées et de faits postérieurs à Jésus. C'est cet examen qu'il nous faut maintenant instituer.

CHAPITRE IV

QUELQUES EXPRESSIONS ET IDÉES FAMILIÈRES AU QUATRIÈME ÉVANGILE

Les critiques relèvent, dans les discours du quatrième Évangile, un certain nombre d'expressions typiques, répondant à un petit choix d'idées spéciales, que l'on prétend étrangères à la pensée originale du Christ, et où l'on voit dès lors la marque propre de notre théologien.

« Ce qui constitue proprement le style johannique, déclare M. Loisy, c'est l'emploi constant des mots *vie*, *résurrection*, *lumière*, *ténèbres*, *chair*, *esprit*, *monde*, *jugement*, dans une acception différente de celle des Synoptiques. Reconnaître que la forme des discours appartient à l'évangéliste équivaut, dans le cas présent, à reconnaître que l'enseignement authentique du Sauveur a été soumis, dans le quatrième Évangile, à un travail d'interprétation, qu'il a subi une transformation réelle, dont il s'agit seulement d'établir autant que possible le caractère et le degré [1]. »

Est-il bien vrai que les expressions et les idées en question soient à rapporter uniquement à l'évangéliste et trahissent le caractère artificiel de ses discours ?

***

L'idée de la chair et de l'esprit apparaît en deux endroits de notre Évangile : d'abord dans l'entretien

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 54. Cf. Renan, *Vie de Jésus*, p. LXXIX; Wrede, *Charakter und Tendenz*, p. 29, 30.

de Jésus avec Nicodème : « Ce qui est né de la chair, est chair, et ce qui est né de l'esprit, est esprit [1]; » puis, à la fin du discours sur le pain de vie : « C'est l'esprit qui vivifie; la chair ne sert de rien... Les paroles que je vous adresse sont esprit et vie [2]. » Peut-être trouve-t-on quelque chose d'analogue dans le discours à la Samaritaine : « Dieu est Esprit; et ceux qui l'adorent, doivent l'adorer en esprit et en vérité [3]. »

De ces cas particuliers et isolés à un « emploi constant, » il y a évidemment loin. On n'est pas non plus fondé à dire que les mots y soient pris dans une acception inconnue du Christ de l'histoire.

La sentence adressée à la Samaritaine exprime une sorte de contraste entre le culte extérieur, matériel, et le culte intérieur ou spirituel. Celui-ci est déclaré le culte vrai, seul digne de Dieu : Dieu, en effet, est Esprit; il demande donc à être adoré en esprit.

L'idée n'a assurément rien qui soit en opposition avec les enseignements du Christ synoptique. Au contraire, elle répond à l'insistance que met le Sauveur à recommander les dispositions intérieures de l'âme par comparaison avec l'extérieur [4]. Elle offre, en particulier, une véritable harmonie avec les reproches que le Maître adresse aux pharisiens, en empruntant la parole du prophète : « Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de moi [5], » et avec la recommandation qu'il fait à ses disciples de prier dans le secret, sous le seul regard de Dieu [6].

[1] Jean, III, 6.

[2] VI, 64.

[3] IV, 24.

[4] Matth., V, 8; Marc, VII, 15-23 — Matth., XV, 17-20. Cf. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 275-285, 292, 369.

[5] Marc, VII, 6.

[6] Matth., V, 4, 6, 18. — D'après Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 290, les paroles sur l'adoration de Dieu en esprit et en vérité « ne doivent pas trop s'éloigner de la direction où tendait la propre

La parole dite à Nicodème est basée sur un raisonnement semblable. Le royaume de Dieu est spirituel : pour y entrer il faut être esprit ; mais être esprit, c'est avoir un autre être ; on ne peut l'acquérir que par une nouvelle naissance, et ce ne peut être que par une renaissance selon l'Esprit, car de même que ce qui est né de la chair est chair, ainsi ce qui naît de l'Esprit est esprit [1].

Là encore on ne s'écarte pas de la doctrine du Christ synoptique. Jésus, dans les premiers Évangiles, ne parle-t-il pas d'un renouvellement de toutes choses, d'une palingénésie générale, en vue du royaume de Dieu [2]? Or ce royaume, d'après ses enseignements, doit se réaliser dans des conditions surnaturelles. Saint Paul faisait simplement écho à sa pensée, lorsqu'il écrivait aux Romains : « La chair et le sang ne peuvent posséder le royaume de Dieu [3]. » Le Sauveur disait lui-même aux sadducéens : « Les enfants de ce siècle se marient ; mais ceux qui sont jugés dignes du siècle futur et de la résurrection des morts ne prendront point d'épouses, et ils ne pourront plus mourir, car ils sont semblables aux anges et ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection [4]. »

On dira que le Christ johannique conçoit le nouvel être, acquis par la naissance de l'eau et de l'Esprit, au point de vue de la vie présente, et non seulement de la vie future. Mais, en se plaçant dans cette hypothèse,

pensée de Jésus. » Renan, *Vie de Jésus*, p. 243, note 1, affirme que « l'anecdocte du chapitre IV de Jean représente certainement une des pensées les plus intimes de Jésus ; » il incline même à croire que « le mot des versets 21 et 23 est bien de Jésus. » En tout cas, dit-il, p. 491, « si Jésus n'a jamais prononcé ce mot divin, le mot n'en est pas moins de lui, le mot n'eût pas existé sans lui. »

[1] Cf. ci-dessus, p. 116-117.

[2] Matth., XIX, 28.

[3] Rom., XV, 50.

[4] Marc, XII, 25 = Matth., XXII, 30 = Luc, XX, 34-36.

l'enseignement du Christ synoptique paraît bien être aussi que le royaume de Dieu a son anticipation dans le présent.

Les paraboles le présentent comme une réalité déjà existante et actuelle, qui envahit progressivement le monde, en pénétrant insensiblement dans les âmes, pour s'épanouir à la fin des temps dans une révélation pleine et parfaite. « Le royaume de Dieu est au milieu de vous [1], » dit Jésus. « Quiconque ne reçoit pas le royaume de Dieu comme un enfant, n'y entrera pas [2]. » L'âme bien disposée reçoit donc intérieurement le royaume, elle le possède déjà en elle. M. Loisy dit lui-même, en parlant du royaume : « Sa racine est intérieure ; il est déposé comme un germe précieux dans l'âme de chaque croyant [3]. »

Dès lors il est naturel que la nouvelle vie qui donne entrée au royaume commence présentement : le chrétien renaît de l'Esprit et acquiert la nature de l'Esprit ; comme tel, il devient mystérieusement citoyen du royaume, en sa phase de préparation terrestre, en attendant d'y entrer d'une façon éclatante lors de sa glorieuse consommation.

La sentence exprimée à la fin du discours sur le pain de vie applique l'antithèse de l'esprit et de la chair aux paroles du Sauveur, par opposition avec les discours des rabbis ordinaires. Les disciples se sont scandalisés, non seulement de ce que le Maître a parlé de donner sa chair à manger et son sang à boire, mais encore et surtout de ce qu'il s'est déclaré le pain vi-

[1] Luc, XVII, 21.

[2] Marc, X, 15 = Luc, XVIII, 17.

[3] Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 1902, p. 11. Cf. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 316 ; Renan, *Vie de Jésus*, p. 81-84 ; Harnack, *Das Wesen des Christentums*, p. 36 sq. ; Wendt, *Die Lehre Jesu*, p. 249 sq. ; B. Weiss, *Lehrbuch der bibl. Theologie des N. T.*, 1903, p. 51, etc.

vant descendu du ciel et a prétendu offrir son corps et son sang pour la vie du monde. Tel est bien le sujet propre de leur scandale, à en juger par cette réflexion du Sauveur : « Cela vous scandalise? Mais que direz-vous, quand vous verrez le Fils de l'homme monter au lieu où il était d'abord [1]? »

Or le divin Maître revient à affirmer la vérité de ses paroles, et il l'exprime par une comparaison. C'est l'esprit qui donne la vie, la chair ne sert de rien; autrement dit : c'est l'esprit qui fait l'être vivant, le corps sans l'esprit n'est que matière impuissante et inerte. Eh bien! mes paroles ne sont pas seulement chair, ce ne sont pas des sons vains, des discours inefficaces ; mais elles sont esprit, elles portent en elles-mêmes la vie, elles font ce qu'elles disent : le pain qu'elles présentent comme donnant la vie, la donne en réalité ; à ce titre, ce sont bien des « paroles de vie éternelle [2]. »

Cette prétention à déclarer ses paroles pleines d'efficacité et de vie, n'a rien qui ne convienne au Christ des Synoptiques, et la comparaison employée répond bien à sa façon habituelle d'appuyer ses sentences.

Ainsi, les trois passages du quatrième Évangile où figure, explicitement ou implicitement, l'antithèse de la chair et de l'esprit, offrent une application variée et très simple de cette antithèse, et ils se comprennent sans difficulté de la part du Christ de l'histoire.

Que l'on remarque comment la même antithèse se présente dans les Épîtres de saint Paul, avec quelle fréquence et quelle signification uniforme et très spéciale [3] : on se rendra compte que l'auteur de l'Évangile johannique n'a point repris simplement, comme

[1] Jean, VI, 62-63. Cf. ci-dessus, p. 41.

[2] VI, 69. Cf. ci-dessus, p. 135, note 7.

[3] Rom., VII, 25; VIII, 1-9; IX, 8; XIII, 14; II Cor., I, 17; V, 16; X, 2, 3; XI, 18; Gal., V, 16, 17 sq., etc.

l'affirme M. Loisy, « l'antithèse paulinienne de la chair et de l'esprit, pour figurer l'homme naturel et l'homme régénéré [1]; » et l'on se convaincra que les sentences évangéliques répondent beaucoup mieux à la manière du Christ synoptique qu'à celle de l'Apôtre des nations.

Les premiers Évangiles attestent d'ailleurs expressément que l'antithèse en question n'était pas inconnue du Sauveur. « Veillez et priez, dit Jésus à ses apôtres, car l'esprit est prompt, et la chair est faible [2]. » Peut-être retrouverait-on une idée semblable au fond de l'expression : « chair et sang », qui paraît avoir été communément employée pour marquer la grossièreté de la créature humaine en regard de la pureté et de la sublimité de l'être divin : « Bienheureux es-tu, Simon fils de Jean, car ce n'est pas ce qui est chair et sang qui t'a révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux [3]. »

***

Le monde, dans les discours du Christ johannique, désigne en premier lieu ce monde habité, cette terre, l'ensemble des hommes. Ainsi déclare-t-il que sa chair est « pour la vie du monde [4], » qu'il est « la lumière du monde [5], » qu'il n'est pas venu « pour juger le monde, mais pour le sauver [6], » qu'il est « sorti du Père et venu dans le monde [7]. »

De ce sens général, le Sauveur passe à un autre

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 107.
[2] Marc, XIV, 38 = Matth., XXVI, 41.
[3] Matth., XVI, 17. Cf. Gal., I, 16; Hébr., II, 14.
[4] Jean, VI, 52.
[5] VIII 12.
[6] XII, 47.
[7] XVI, 28; cf. III, 16-19; VIII, 23; X, 36; XI, 9; XII, 25, 31; XIV, 30, 31; XV, 18; XVI, 8, 11, 21, 33; XVII, 11-23; XVIII, 20, 26, 37.

plus restreint et plus spécial : l'expression signifie pour lui, en second lieu, le monde mauvais et persécuteur, les hommes incrédules et pervers, ennemis du Christ et des siens. « Le monde ne peut vous haïr, dit-il à ses frères ; mais moi, il me hait, parce que je témoigne à son sujet que ses œuvres sont mauvaises [1]. » Et à ses disciples : « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï le premier. Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui est à lui ; mais vous n'êtes pas du monde ; au contraire je vous ai séparés du monde : c'est pour cela que le monde vous hait [2]. » « Je prie pour eux, dit-il encore à son Père. Non pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés, car ils sont tiens... Ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde [3]. »

Or, l'expression se rencontre à diverses reprises dans les discours synoptiques, avec sa première signification. Jésus y déclare à ses disciples : « Vous êtes la lumière du monde [4], » comme il leur dit : « Vous êtes le sel de la terre [5]. » Dans le commentaire de la parabole de l'ivraie, « le champ est le monde [6]. » Et lorsqu'il envoie ses apôtres : « Allez, leur dit-il, par le monde entier, prêchant l'Évangile à toute créature [7]. »

Le second sens de l'expression paraît lui-même en harmonie avec l'enseignement contenu dans les premiers Évangiles. Au témoignage de ces Évangiles, en effet, Jésus considère ses disciples comme une petite troupe d'élite au sein de la génération per-

[1] Jean, vii, 7.

[2] xv, 18-19.

[3] xvii, 9-16 ; cf. xii, 31 ; xv, 18, 19 ; xvi, 8, 11, 20, 33 ; xvii, 6, 15, 25.

[4] Matth., v, 14.

[5] Matth., v, 13.

[6] Matth., xiii, 38.

[7] Marc, xvi, 15. Cf. Matth., iv, 8, et les sentences où figure le synonyme « le siècle » : Marc, iv, 19 ; Matth., xiii, 22 ; Luc, xx, 34.

verse qui les entoure [1], une sorte d'anticipation de ce « siècle futur » qui contrastera si fort avec le « siècle présent. »

Bien plus, le terme figure avec ce sens spécial et précis dans plusieurs passages synoptiques. Ainsi, dans cette sentence : « Malheur au monde à cause de ses scandales [2] ! » Dans cette autre : « Tout cela, les gens du monde le cherchent, mais vous, ne vous en préoccupez pas [3] ! » Ainsi surtout dans la parole si johannique qui met en contraste les enfants du monde, censés dans les ténèbres, et les chrétiens, favorisés de la lumière : « Les enfants de ce siècle sont plus sages que les enfants de la lumière à l'égard de leur génération [4]. »

Il est d'ailleurs fort remarquable que les personnages du quatrième Évangile autres que Jésus parlent uniquement du monde dans son premier sens, ordinaire et commun [5], jamais dans son second sens, spécial au Sauveur, et qu'on pourrait appeler son sens chrétien. N'est-ce pas encore l'indice que le sens plus particulier donné à l'expression n'est pas le fait de l'évangéliste, mais appartient en propre au Christ de l'histoire [6] ?

[1] Marc, VIII, 12, 38 ; IX, 18 ; Matth., VII, 14 ; XI, 16 ; XII, 39, 41-45 ; XVI, 4 ; XVII, 16 ; XX, 16 ; XXII, 14 ; Luc, IX, 41 ; XI, 29 sq. ; XII, 32.

[2] Matth., XVIII, 7.

[3] Luc, XII, 30.

[4] Luc, XVI, 8.

[5] Jean, IV, 42 ; VI, 14 ; VII, 4 ; XI, 27 ; XII, 19 ; XIV, 22.

[6] Dans la Ire Épître johannique, le monde est employé quelquefois avec son premier sens : I Jean, II, 2 ; III, 17 ; IV, 17 ; souvent, avec le second sens de monde mauvais : II, 15, 16, 17 ; III, 1, 13 ; IV, 5 ; V, 4, 5, 19. On comprend que l'auteur dépende sur ce point de la tradition reçue du Christ. Mais sa tendance à employer de préférence l'expression dans son sens spécial ne rend que plus significatif le fait qu'il ne la place jamais avec ce sens dans la bouche des interlocuteurs de Jésus et l'attribue au Sauveur lui-même moins fréquemment qu'avec sa signification ordinaire.

***

Le Christ johannique emploie fréquemment l'image de la lumière et celle des ténèbres. « Qui marche de jour, dit-il, ne bronche pas, parce qu'il voit la lumière de ce monde ; celui qui marche dans les ténèbres ne sait où il va [1]. » Jean-Baptiste était ainsi lumière pour les Juifs, flambeau ardent et luisant à leurs yeux, mais à peine ont-ils voulu en profiter un instant, comme pour se divertir [2]. Lui-même, Jésus, est la lumière du monde : qui le suit ne marche pas dans l'obscurité, mais possède la lumière de la vie, la lumière vivante et vivifiante [3]. Il est la lumière venue en ce monde, pour que quiconque croit en lui ne reste pas dans les ténèbres [4]. Il est la lumière du monde, tant qu'il est dans le monde [5]. Que les Juifs profitent du peu de temps que la lumière leur reste ! Qu'ils marchent tandis que luit le jour, afin de n'être point saisis par les ténèbres [6] ! Qu'ils croient à la lumière, pendant qu'elle se montre à leurs yeux, afin d'être fils de lumière [7] !

Cette comparaison est tout à fait dans le génie hébreu. « Marcher dans la lumière » et « marcher dans les ténèbres » sont des images familières à l'Ancien Testament, pour figurer sensiblement la démarche paisible et assurée du juste dans la prospérité, par contraste avec le malheur du méchant qui va de chute en chute et d'adversité en adversité [8]. La Loi de Dieu

[1] Jean, XI, 9; XII, 35.
[2] V, 35. Cf. ci-dessus, p. 137, note 2.
[3] VIII, 12.
[4] XII, 46.
[5] IX, 5. Voir t. I, p. 74.
[6] XII, 35.
[7] XII, 36.
[8] Cf. Ps. XXXV, 6; LXXXII, 5; CXII, 4; Prov., XX, 20; Eccl., II, 14; Is., L, 10; LVIII, 10; LIX, 9, 10; Jérém., XXIII, 12, etc.

est un flambeau lumineux [1] ; la Sagesse, une lumière directrice, indéfectible [2]. Dieu est appelé la lumière de son peuple [3]. Le Serviteur de Jéhovah est établi pour être la lumière des nations [4].

Il n'est donc pas étonnant que le Sauveur, ami des comparaisons et des métaphores expressives, ait eu recours à une image aussi simple, aussi naturelle, aussi commune déjà dans l'Écriture. Docteur et Législateur, comment n'aurait-il pas été amené à présenter ses enseignements et ses préceptes sous l'image qui convient à l'antique Sagesse et à la Loi ? Messie et Fils de Dieu, comment ne se serait-il pas approprié la figure appliquée au Seigneur et à son Élu ?

L'examen des premiers Évangiles fournit la preuve que ces sortes de comparaisons étaient, en effet, familières au Sauveur. Le Christ synoptique appelle ses disciples « fils de lumière, » en opposition avec les mondains, ensevelis dans les ténèbres [5]. La mission des apôtres est d'éclairer : ils sont « la lumière du monde [6]. » De même, dit-il en développant sa comparaison, qu'un flambeau est fait, non pour être caché sous le boisseau, mais pour être placé sur le chandelier, afin d'éclairer tous ceux qui sont dans la maison, ainsi doivent-ils eux-mêmes, puiqu'ils sont envoyés pour éclairer le monde, paraître au milieu du monde et en affronter les dangers [7]. Ailleurs une comparaison analogue est employée pour le même objet : de même que l'œil, étant la lampe chargée d'éclairer le corps, doit être sain, sous peine de plonger le corps entier dans les ténèbres, ainsi ses disciples, qui ont pour rôle d'é-

[1] Ps. CXVIII, 105; Is., II, 5.
[2] Prov., VI, 23; Sag., VII, 10, 29.
[3] Ps. XLII, 3; LXXXVIII, 16; Is., LX, 1, 19, 20; Mich., VII, 1.
[4] Is., XLII, 6; XLIX, 6; cf. IX, 2.
[5] Luc, XVI, 8.
[6] Matth., V, 14.
[7] Matth., V, 15-16; cf. Marc, IV, 21; Luc, VIII, 16; XI, 33.

clairer le corps des fidèles, doivent-ils se maintenir intègres ; s'il arrivait que, pour leur part, ils fussent ténèbres, que seraient les ténèbres elles-mêmes [1]?

Dans la pensée du Christ synoptique, les disciples sont donc lumière par rapport au monde enténébré : que dire alors du Maître, dont ils ne font qu'imiter l'exemple et transmettre la doctrine? Les sentences sur le Christ lumière sont dans le prolongement normal, dans la suite logique de la même idée ; ou plutôt, il semble évident qu'elles ont dû figurer en bonne et large place, pour ne pas dire au premier plan, dans les discours authentiques de Jésus [2].

***

« Je suis la résurrection [3], » déclare également le Christ johannique. « L'heure vient, et c'est maintenant, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'auront entendue vivront [4]. » « L'heure vient où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix et s'avanceront, ceux qui ont fait le

[1] Matth., vi, 22-23; Luc, xi, 34-36 ; cf. Matth., iv, 16; Luc, i, 78-79.

[2] L'auteur johannique conçoit pour sa part le Christ comme la vraie lumière venue en ce monde : Jean, i, 4, 7, 8, 9; cf. I Jean, i, 5-7; ii, 8-11; Apoc., xxi, 23; xxii, 5. Cela s'explique par sa dépendance à l'égard des déclarations personnelles de Jésus. Dans le prologue de l'Évangile, il expose, pour ainsi dire, une synthèse anticipée de la révélation du Christ lumière, de son rôle et de son résultat. Dans l'Épître, il fait une application morale de cette vérité aux fidèles : le Christ est venu apporter la lumière par ses enseignements; il faut en profiter et, en premier lieu, mettre en pratique son grand précepte de la charité. Enfin, dans l'Apocalypse, il s'inspire des anciennes prophéties pour achever la synthèse, en montrant l'Agneau de Dieu lumière éternelle de la nouvelle Jérusalem. Cf. Is., lx, 1, 3, 19, 20.

[3] Jean, xi, 25. La parole vise la résurrection corporelle des croyants, non la résurrection spirituelle. Voir, t. i, p. 106 sq.

[4] v, 25.

bien pour ressusciter à la vie, ceux qui ont fait le mal, pour ressusciter au jugement [1]. » « Voici la volonté de celui qui m'a envoyé : c'est que de tout ce qu'il m'a donné je ne perde rien, mais que je le ressuscite au dernier jour [2]. » Quiconque croit en moi, quiconque mange ma chair et boit mon sang, « je le ressusciterai au dernier jour [3]. »

En tant qu'il s'agit du fait de la résurrection suprême, cette doctrine se retrouve expressément dans les premiers Évangiles. Là, en effet, Jésus enseigne à maintes reprises la résurrection finale des morts [4].

Il ne s'y présente pas, il est vrai, comme l'auteur personnel de cette résurrection, il ne déclare pas qu'il rendra lui-même les morts à la vie. Cette idée néanmoins se trouve en accord intime avec ses enseignements ordinaires et l'on peut dire dans la direction immédiate de ses déclarations. Le Christ synoptique, qui doit présider au jugement universel, envoie ses anges rassembler des quatre coins du monde ses élus [5] : or, les élus ne sont pas seulement à prendre parmi les vivants, ils sont aussi parmi les morts ; mais, si les anges interviennent pour appeler les morts des tombeaux, le Christ qui les envoie apparaît bien l'auteur premier et le principe véritable de cette résurrection.

***

A l'idée de la résurrection fait suite celle du jugement. D'après le Christ johannique, le jugement est dirigé contre ceux qui se montrent incrédules et qui

[1] Jean, v, 28. Cf. ci-dessus, p. 118.
[2] vi, 39.
[3] vi, 40, 55. Cf. t. i, p. 106 sq., et ci-après, p. 268 sq.
[4] Marc, xii, 23-26 = Matth., xxii, 30-31 = Luc, xx, 35-36; xiv, 14; cf. Matth., xix, 28.
[5] Marc, xiii, 27 = Matth., xxiv, 31; xiii, 39, 41. Cf. I Thess., iv, 15.

ne reçoivent pas ou qui méprisent sa parole. Lui-même est le Juge. Sans doute, il est venu en ce monde, non pour le juger, mais pour le sauver [1]. Néanmoins, il est constitué par son Père juge du monde, parce qu'il est Fils de l'homme [2]. Son jugement s'exercera au dernier jour. Alors il n'aura, pour ainsi dire, pas besoin de prononcer de sentence : ceux qui se montrent rebelles à sa parole seront condamnés par sa parole même [3], aussi bien que par celle de Moïse et de l'Écriture [4].

Ce jugement final est-il envisagé comme anticipé dans le présent ? Certaines expressions, au premier abord, le feraient croire ; en réalité, elles n'ont pas ce sens précis. Parfois Jésus veut seulement parler d'un jugement restreint et imparfait. Ainsi, sa mort prochaine, l'effusion du Saint-Esprit, sont présentées comme un jugement qui condamne immédiatement le monde et chasse le prince de ce monde de son empire [5]. Ainsi encore, à l'occasion du discernement des cœurs qui se fait à son sujet, il peut dire : « Je suis venu dans ce monde pour un jugement, afin que ceux qui ne voyaient pas voient et que ceux qui voient deviennent aveugles [6]. »

Quand le Sauveur vise le jugement proprement dit, l'anticipation qu'il semble indiquer est purement logique. Parce que le jugement final, entendu plus directement comme jugement de condamnation, se trouve déterminé avec certitude par la conduite actuelle de ceux qui l'écoutent, il peut dire, en parlant du Fils de Dieu : « Qui croit en lui ne passe pas en jugement ; mais qui ne croit pas est déjà jugé, comme ne croyant

[1] Jean, III, 17 ; XII, 47.
[2] V, 22, 27, 30.
[3] XII, 48.
[4] V, 45.
[5] XII, 31 ; XVI, 8, 11.
[6] IX, 39. Voir t. I, p. 76 sq.

pas au nom du Fils unique de Dieu. Car voici quel est le jugement : la lumière est venue dans le monde, et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, car leurs œuvres étaient mauvaises [1]. » Malgré les apparences, le véritable jugement du Christ est donc maintenu à la fin du monde [2].

Or, cet ensemble de déclarations concorde exactement avec les données des premiers Évangiles. Dans l'enseignement du Christ synoptique, le jugement, réservé au dernier jour, est présenté comme imminent et déjà en préparation [3]. Les Juifs incrédules y auront pour accusateurs des personnages de la Loi ancienne : les gens de Ninive, la reine de Saba [4]. Quant au juge, ce sera bien le Christ lui-même. Il ne se contentera pas, en effet, d'envoyer ses anges faire la séparation des bons et des méchants [5], mais il viendra en personne, escorté des phalanges célestes, environné de la gloire de son Père, pour rendre à chacun selon ses œuvres [6]. Alors il rougira de ceux qui auront rougi de lui [7], et reconnaîtra au contraire pour siens ceux qui l'auront confessé devant les hommes [8]. « Venez, dira-t-il aux élus, venez, les bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous est préparé depuis le commencement du monde ; » et aux réprouvés : « Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel [9]. »

[1] Jean, III, 18-19. Ce passage est sans doute de l'évangéliste. Cf. ci-dessus, p. 170, n. 7. Il répond néanmoins aux enseignements authentiques de Jésus : une pensée analogue se retrouve en V, 24 : « Qui écoute ma parole et croit en celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle et ne vient pas en jugement. »

[2] Ce point sera repris et développé dans notre chapitre V, § IV, à propos de l'*Idée du royaume*, p. 265 sq.

[3] Matth., XXVI, 64; cf. III, 10-12 = Luc, III, 9, 17; II, 34.

[4] Matth., XII, 41, 42 = Luc, XI, 31, 32.

[5] Matth., XIII, 41, 49; XXV, 32-33.

[6] Matth., XVI, 27.

[7] Marc, VIII, 38 = Luc, IX, 26.

[8] Luc, XII, 8-9.

[9] Matth., XXV, 34, 41; cf. VII, 23; XXIV, 47, 51; XXV, 11, 21-30;

***

Enfin, le Christ johannique parle de la vie éternelle et s'en déclare le principe. De même que le Père possède la vie en propre et peut la communiquer, ainsi le Fils a la vie en lui-même et vivifie qui il lui plaît [1]. Il est le pain vivant descendu du ciel pour donner la vie [2]. Cette vie, il la donne en principe au monde, en offrant pour lui sa chair et son sang [3]. Il la communique effectivement et définitivement par la résurrection suprême [4]. Qui mange de ce pain ne mourra pas à jamais, mais il sera ressuscité par le Christ au dernier jour [5], et il vivra par lui, comme lui vit par son Père [6]. Lui-même est la résurrection et la vie [7] : qui croit en lui ne mourra pas sans espérance ; s'il meurt, il revivra [8] ; qui garde sa parole ne mourra pas éternellement [9]; ceux qui font le bien ressusciteront pour la vie [10];

Luc, XIII, 27. — Dans *Les Évang. syn.*, t. I, p. 241-242, M. Loisy prétend maintenant que Jésus ne se serait pas attribué de fonction spéciale dans le discernement des élus; tout au plus se serait-il réservé de rendre témoignage devant son Père à ceux qui se seront montrés dignes de lui, en refusant de reconnaître ceux qui l'auront méprisé. Mais cette hypothèse, commandée par le préjugé, ne peut se soutenir qu'en supprimant systématiquement la plupart des textes que nous venons d'énumérer et en interprétant les autres d'une façon on ne peut plus arbitraire. Voir *Les théories de M. Loisy*, p. 306-308 ; *Jésus Messie*, 4e édition, p. 477-479.

[1] Jean, V, 21.
[2] VI, 33, 48, 51.
[3] VI, 52.
[4] VI, 39, 44, 55.
[5] VI, 39, 44, 55.
[6] VI, 58.
[7] XI, 25; XIV, 6.
[8] XI, 25-26.
[9] III, 1[illegible]
[10] V, 29.

celui qui sacrifie sa vie en ce monde l'assure pour la vie éternelle [1].

Est-ce que la vie éternelle dont parle le Sauveur est considérée par lui comme actualisée déjà dans le croyant, en sorte que seule sa manifestation serait réservée pour le dernier jour, à la suite de la résurrection?

La plupart des passages où l'on pourrait trouver cette idée paraissent plutôt signifier que le croyant tient de son union même avec le Christ un droit assuré à la vie éternelle : c'est une garantie que lui donne sa foi, un gage certain et, pour ainsi dire, un germe efficace, qu'elle dépose en son âme. Dans ce sens Jésus peut déclarer, en parlant du fidèle : « L'eau que je donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissant à une vie éternelle [2]. » « Qui écoute ma parole et croit à celui qui m'a envoyé, possède la vie éternelle, et il ne vient pas en jugement, mais il est passé de la mort à la vie [3]. » « Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour... Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui [4]. »

Tout au plus une sentence du discours sur le Bon Pasteur paraît-elle s'appliquer, d'une façon plus directe, à la vie qui s'accroît et se développe dans l'âme du croyant : « Je suis venu, dit le Sauveur en parlant de ses brebis, pour qu'elles aient la vie et qu'elles l'aient abondamment [5]. »

Or, dans les discours synoptiques, nous trouvons aussi le royaume de Dieu représenté sous le symbole d'une vie éternelle. « Maître, demande un scribe, que

[1] Jean, XII, 25.
[2] IV, 14.
[3] V, 24; cf. III, 16, 36.
[4] VI, 55, 57.
[5] X, 10. Voir ci-après, p. 271.

ferai-je pour posséder la vie éternelle [1] ? » Jésus rappelle le devoir de l'amour de Dieu et du prochain, puis ajoute : « Fais cela et tu auras la vie [2]. » « Si tu veux avoir accès à la vie, dit-il au jeune homme qui lui adresse une question semblable, observe les commandements [3]. » Dans maintes sentences revient la même idée. « Combien étroite est la porte et resserré le chemin qui conduisent à la vie [4] ! » Il vaut mieux « entrer dans la vie, » infirme ou boiteux, que d'être jeté tout entier dans le feu qui ne s'éteint point [5]. Quiconque aura tout sacrifié pour son nom recevra le centuple en ce monde, et « la vie éternelle dans le siècle à venir [6]. » Les damnés iront à l'éternel supplice, et les justes « à la vie éternelle [7]. »

L'idée que le Christ est le principe de cette vie se trouve elle-même en harmonie avec la doctrine synoptique. Dans les premiers Évangiles, c'est Jésus qui préside à l'inauguration du royaume de Dieu, lequel est son royaume à lui, aussi bien que le royaume de son Père. C'est lui qui en dispose en faveur de ses disciples et qui les y introduit [8], les admettant à sa table [9], les associant à sa joie [10], leur communiquant sa royauté [11]. Si donc le royaume s'identifie à la vie éternelle, c'est bien le Sauveur qui introduit le juste ressuscité dans la vie, qui le fait participant de la vie bienheureuse et immortelle.

Comme, d'autre part, le royaume est censé déjà

[1] Luc, x, 25 ; cf. Marc, IX, 17 = Matth., XIX, 16 = Luc, XVIII, 18.
[2] Luc, x, 28.
[3] Matth., XIX, 17.
[4] Matth., VII, 14.
[5] Marc, IX, 42 = Matth., XVIII, 8.
[6] Marc, x, 30 = Matth., XIX, 29 = Luc, XVIII, 30.
[7] Matth., XXV, 46.
[8] Matth., XIII, 41 ; XXV, 32 ; Luc, XIX, 12, XXII, 29.
[9] Matth., XXVI, 29 ; Luc, XXII, 30.
[10] Matth., XXV, 19, 23.
[11] Matth., XIX, 28 ; Luc, XXII, 30.

présent dans l'âme qui le reçoit avec droiture [1], la vie éternelle se trouve donc elle-même anticipée dans l'âme du juste, réalisée déjà en principe et en germe.

On trouve même plus d'une sentence où le Christ synoptique, plus expressément que le Christ johannique, semble parler d'une vie spirituelle qu'il vient apporter au monde enseveli dans la mort, et restaurer ou renouveler dans les pécheurs. « Laissez les morts ensevelir leurs morts, » dit-il à un disciple qui veut retourner dans le siècle [2]. La conversion de Zachée lui inspire cette belle parole : « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui avait péri [3]. » Le reproche de fréquenter les publicains provoque une sentence non moins expressive : « Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de médecin, mais les malades. Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs [4]. » C'est bien enfin par allusion à cette vie de l'âme que le Sauveur déclare : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu [5]. »

On n'est donc pas fondé à prétendre, qu'au sujet de la vie éternelle, le quatrième évangéliste met dans les discours du Christ ses propres conceptions.

Il partage sans doute la doctrine attribuée au Sauveur : il l'expose pour son propre compte, soit dans le prologue et l'épilogue de son Évangile, soit dans sa première Épître et son Apocalypse. Pour lui, le Christ est la vie, la vie éternelle venue d'auprès du Père [6]; il faut croire en Jésus, pratiquer ses commandements, c'est par ce moyen qu'on aura en lui la vie [7], qui s'épa-

[1] Cf. ci-dessus p. 180.
[2] Matth., VIII, 22 = Luc, IX, 60.
[3] Luc, XIX, 10.
[4] Marc, II, 17 = Matth., IX, 12-13 = Luc, V, 31-32.
[5] Matth., III, 4 = Luc, IV, 4. Cf. Deut., VIII, 3.
[6] Jean, I, 4; I Jean, I, 1-2; V, 20.
[7] XX, 31; I Jean, III, 14, 15; IV, 9; V, 11, 13.

nouira à jamais dans la Jérusalem nouvelle [1]. Mais, sur ce point, l'évangéliste ne fait qu'exploiter et synthétiser les enseignements personnels du Maître. Lui-même observe expressément dans son Épître que la promesse de la vie éternelle remonte à Jésus [2]. La comparaison des premiers Évangiles tend plutôt à garantir la vraisemblance et l'authenticité des déclarations qu'il prête au Sauveur.

***

En résumé, les termes et les idées que l'on nous disait spécifiquement johanniques n'apparaissent pas tels à l'examen. Ils sont en harmonie avec la méthode et la manière du Christ synoptique. On les retrouve équivalemment, souvent même identiquement, dans les discours que rapportent les Évangiles antérieurs.

Toute la différence est que certaines de ces idées, en particulier celle du Christ lumière, celles du Christ résurrection et vie, se présentent d'une façon plus abondante, et sous une forme plus expresse, dans le quatrième Évangile que dans les trois premiers. Mais cette circonstance même ne crée pas une présomption nécessaire contre leur authenticité.

L'attention de notre évangéliste a pu être attirée

[1] Apoc., II, 7; III, 5; VII, 17; XX, 17; XXI, 4, 6; XXII, 2, 14, 17.

[2] I Jean, II, 25. — On trouve, dans le quatrième Evangile, la vie éternelle mentionnée par Simon Pierre, VI, 69, et à la fin du dernier discours attribué à Jean-Baptiste, III, 36. Ce dernier texte est à mettre au compte de l'évangéliste. Voir, t. I, p. 214 sq. Il ne serait d'ailleurs aucunement surprenant de trouver cette expression dans la bouche du Précurseur : le royaume était désigné comme « la vie éternelle » non seulement par Jésus, mais par son entourage. Cf. Marc, X, 17 = Matth., XIX, 16 = Luc, XVIII, 18; X, 25. La parole de saint Pierre est tout particulièrement en rapport avec les déclarations que vient de faire entendre le Sauveur.

plus spécialement sur ces déclarations du Sauveur, comme convenant mieux aux tendances mystiques de son âme, s'adaptant plus parfaitement à l'idée qu'il se faisait de son Maître ; il a pu en garder un souvenir plus riche et plus précis : son prologue, ses Épîtres, montrent qu'il en faisait l'objet principal de sa méditation et de son enseignement. Il n'est donc pas étonnant que, dans la masse des entretiens du Christ, il ait choisi ceux où le Sauveur fait valoir plus spécialement ces idées, et qu'en les reproduisant il se soit appliqué lui-même à les mettre particulièrement en relief.

Les Synoptiques, nous l'avons vu, contiennent des sentences fort semblables. On n'a pas de motif sérieux pour en suspecter l'authenticité. Cependant, telle ou telle d'entre elles, et des moins suspectes, se trouve omise, tantôt par le premier, tantôt par le second, tantôt par le troisième évangéliste. Pourquoi d'autres déclarations, également authentiques, n'auraient-elles pas été laissées de côté par tous les trois? On a le droit de supposer que des sentences qui apparaissent chez eux relativement rares ont été prononcées par le Sauveur en nombre beaucoup plus grand et ont servi de thème à tel ou tel de ses entretiens.

Les antithèses de l'esprit et de la chair [1], de la lumière et des ténèbres [2], de la vie et de la mort [3], sont familières à l'apôtre saint Paul. Sous sa plume, la chair figure très habituellement l'homme naturel, et l'esprit, l'homme régénéré ; les ténèbres et la mort symbolisent l'état du pécheur ; la lumière et la vie, celui du chrétien. A comparer les documents, le quatrième évangéliste

[1] Cf. ci-dessus, p. 181, note 3.

[2] Rom., XIII, 12; I Cor., IV, 5; II Cor., IV, 6; VI, 14; Éph., V, 8-14; Col., I, 12; I Thess., V, 4, 5; Hébr., VI, 6; X, 32. Cf. Act., XIII, 47; XXVI, 18; I Pierre, II, 9.

[3] Rom., VI, 10-14; VIII, 10; Gal., II, 19; Éph., II, 1, 5; V, 14; Col., II, 13; III, 3. Cf. I Pierre, II, 24; IV, 6, etc.

emploie donc un symbolisme beaucoup moins net et beaucoup moins riche que le grand Apôtre. Il est cependant venu bien après lui et il en a connu les écrits. Dès lors, l'infériorité de son symbolisme paraît bien en garantir l'authenticité. S'il créait lui-même ses discours, s'il était l'allégoriste de parti pris qu'on suppose, n'aurait-il pas dépassé les tentatives de saint Paul? N'aurait-il pas à tout le moins copié à fond son modèle?

D'ailleurs, sur le point qui nous occupe, saint Paul n'a pas été un créateur. Les antithèses qu'il développe se retrouvent dans les Évangiles synoptiques, et ces Évangiles, bien que rédigés après les Épîtres paulines, leur sont néanmoins antérieurs par leurs éléments. Tout porte à croire que l'Apôtre n'a fait que suivre l'exemple donné par le Sauveur et transmis par la tradition qui circulait dans l'Église. Le fait qu'il développe avec tant d'abondance et place dans un si haut relief les idées et les images en question, tend simplement à montrer que l'enseignement du Christ dont il dépend avait une précision et une richesse bien supérieures à ce que laissent deviner les Synoptiques, et pareilles à ce que révèle l'Évangile de saint Jean.

CHAPITRE V

RAPPORT DES IDÉES JOHANNIQUES AVEC LES IDÉES ET LES FAITS POSTÉRIEURS A JÉSUS

La question qui intéresse le plus intimement l'authenticité des discours johanniques est bien celle du rapport entre les idées qui sont attribuées au Christ dans notre document et celles que le Christ de l'histoire a pu avoir dans la réalité.

Si l'auteur a composé librement ses discours, comme il ne les a aucunement modelés sur ceux des Synoptiques, il est à croire qu'il les a pénétrés des tendances et des préoccupations propres à un théologien mystique de son temps. C'est ce que prétendent, en effet, les critiques symbolistes.

A leur sens, les discours johanniques reflètent d'abord *l'histoire du mouvement chrétien* accompli depuis les temps évangéliques jusqu'à l'auteur. Ils décrivent les *relations extérieures de l'Église* avec le monde romain et le monde juif, à la fin du premier siècle. Ils représentent ses *institutions* et sa vie intime. Ils attestent sa conception récente du *royaume* de Dieu. Enfin, ils mettent en lumière son *idée du Christ*, élaborée en sa forme définitive.

Ce dernier point fera l'objet d'un chapitre spécial. Examinons d'abord les premiers.

§ I. — Les discours johanniques font-ils allusion à l'histoire du mouvement chrétien durant le premier siècle ?

En étudiant la partie narrative du quatrième Évangile, nous avons vu comment M. Loisy s'efforce d'y

relever les détails qui pourraient se rapporter aux événements accomplis depuis la mort du Sauveur.

La manifestation de Jésus en Samarie lui paraît anticiper les conversions samaritaines réalisées seulement par les apôtres et racontées au livre des Actes [1]. L'aveugle-né qu'expulsent les pharisiens figure le christianisme naissant excommunié de la synagogue [2]. Les deux foules qui sont censées précéder et suivre le Christ, à son entrée dans Jérusalem, symbolisent les conversions que l'on verra plus tard s'accomplir dans le judaïsme palestinien et dans le judaïsme dispersé [3]. L'évangélisation des Gentils se trouve représentée à l'avance dans l'histoire du fils de l'officier royal [4], et dans le trait du Christ sortant du temple et se dérobant aux Juifs pour aller à l'aveugle-né [5]. Pierre, Marthe, sont des types du judéo-christianisme [6]; le bien-aimé, Lazare, Marie de Béthanie, Marie de Magdala, des types de l'helléno-christianisme [7]. Enfin l'épisode de l'onction, celui de l'entrée dans la ville sainte, le détail concernant Judas et sa troupe renversés devant Jésus de Nazareth, sont autant de tableaux prophétiques, peignant le triomphe de l'Évangile dans le monde [8].

Toutes ces interprétations nous ont paru extrêmement suspectes, inspirées par le parti pris, dépourvues de fondement sérieux. Cela ne rend pas à l'avance vraisemblables les allusions historiques que l'on signale également dans les discours.

Ces prétendues allusions visent, d'une façon géné-

[1] Cf. ci-dessus, p. 16.
[2] Voir t. I, p. 98.
[3] Voir t. I, p. 415.
[4] Voir t. I, p. 201 sq.
[5] Voir t. I, p. 80.
[6] Voir t. I, p. 112, 456, 479, 582; *L'origine du quatr. Évang.*, p. 360 sq.
[7] Voir t. I, p. 112, 114, 330, 388, 456, 582 ; *op. cit.*, p. 342. sq.
[8] Voir t. I. p. 385 sq., 405 sq., 471, 475.

rale, la destinée des apôtres et celle de la synagogue juive.

Aux apôtres Jésus déclare : « Vous êtes mes témoin, parce que vous êtes depuis le commencement avec moi [1]. » L'auteur, insinue M. Loisy, « paraît anticiper sur la marche des événements en parlant de témoignage apostolique à un moment où les apôtres sont encore incapables de professer leur foi; » « il transporte en même temps le passé dans le présent en se comptant lui-même parmi les témoins apostoliques. Les témoins que l'Esprit suscite maintenant à Jésus se préexistaient en quelque façon dans les premiers disciples... Jésus, s'adressant à ses apôtres, parle aux prédicateurs contemporains de l'évangéliste [2]. »

« Celui qui croit en moi, dit encore Jésus, fera aussi les œuvres que je fais, et il en fera de plus grandes. Car je vais près du Père, et quoi que vous demandiez en mon nom, je le ferai, afin que le Père soit glorifié dans le Fils [3]. » Par cette déclaration l'évangéliste viserait les prodiges accomplis par les apôtres et les succès de leur prédication. « L'âge apostolique n'a pas manqué de miracles ; toutes les manifestations extérieures de l'Esprit sont des prodiges qui n'avaient pas accompagné la prédication du Christ. C'est donc la naissance, le développement, la vie entière de l'Église qui sont présentés comme faisant suite à l'Évangile et comme le dépassant [4]. »

A la fin de l'épisode de la Samaritaine, le Sauveur fait entrevoir aux apôtres leurs travaux futurs de mission : « Je vous ai envoyés moissonner ce que vous n'aviez pas eu la peine de semer ; d'autres ont eu la peine, et vous êtes entrés dans leur labeur [5]. » C'est Jésus,

[1] Jean, xv, 27.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 774-775.
[3] Jean, xiv, 12.
[4] Loisy, *op. cit.*, p. 749.
[5] Jean, iv, 38.

dit M. Loisy, qui est ici « le semeur, qui a eu la peine, et dont on oppose le labeur à la facilité relative du ministère évangélique dans les temps qui ont suivi. Il est probable que cette facilité n'eût point paru si grande aux environs de l'an 70, et l'on peut se demander si les moissonneurs ne sont pas plutôt les prédicateurs évangéliques de la seconde ou de la troisième génération, les anciens apôtres ayant exercé relativement à ceux-ci le rôle de semeurs et se trouvant associés à Jésus [1]. »

Enfin, le Sauveur est censé prédire aux apôtres les persécutions qui les attendent. « Ils vous excluront des synagogues, leur dit-il ; le temps vient même où quiconque vous fera mourir croira rendre hommage à Dieu [2]. » Et à Pierre : « Là où je vais, tu ne peux maintenant me suivre ; mais tu me suivras plus tard [3]. » « Lorsque tu étais jeune, tu te ceignais toi-même et tu allais où tu voulais ; mais quand tu seras vieux, tu étendras les mains, un autre te ceindra et te mènera où tu ne veux pas [4]. » Autant de prédictions qui seraient simplement calquées sur les faits accomplis.

Jésus se réfèrerait de même aux événements qui ont signalé l'histoire du peuple juif au cours du premier siècle, et en particulier à la scission qui s'est opérée, au point de vue religieux, entre l'Église chrétienne et la synagogue. Il dit aux Juifs : « Vous me chercherez, et vous ne me trouverez pas, et vous ne pourrez pas venir où je serai [5]. » Ce que l'évangéliste mettrait ici en relief, « c'est l'impuissance des Juifs à trouver le libérateur qu'il leur faudrait [6], » et il aurait en vue « la

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 366. Cf. Weizsäcker, *Apostol. Zeit.* p. 518.

[2] Jean, XVI, 2.

[3] XIII, 36

[4] XXI, 18.

[5] VII, 34.

[6] Loisy, *op. cit.*, p. 517

terrible situation qui s'est dénouée par la destruction de Jérusalem en l'an 70 [1]. »

Il ordonne au paralytique d'emporter son lit le jour du sabbat [2] : cela signifierait l'affranchissement de l'Église chrétienne à l'égard de la Loi, et par conséquent supposerait résolue la question des observances légales [3]. La parole à la Samaritaine sur le nouveau culte en esprit et en vérité [4] contiendrait pareillement « une vue de philosophie religieuse qui, telle qu'elle est conçue et exprimée, appartient à l'évangéliste : » on n'a pu supposer abrogée par Jésus la localisation du culte public à Jérusalem « qu'à une époque et dans un milieu où la question de la loi mosaïque et de son obligation n'existait plus depuis longtemps [5]. »

La simple énumération de ces textes montre combien sont peu précises et peu caractéristiques les allusions que l'on signale ; et un coup d'œil sur les interprétations proposées suffit pour juger à quel point elles sont excessives et arbitraires.

Le Christ johannique fait entrevoir à ses apôtres la mission qui leur est destinée, les œuvres qu'ils doivent accomplir, les épreuves qui les attendent. Mais on trouve des annonces semblables dans les discours du Christ synoptique [6]. Or, on ne peut nier l'authen-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 518.

[2] Jean, v, 8, 10.

[3] Loisy, *op. cit.*, p. 394, 398, 504. Cf. Weizsacker, *Apostol. Zeit.*, p. 521; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 165-166. Voir t. I, p. 240.

[4] Jean, IV, 21, 23.

[5] Loisy, *op. cit.*, p. 358. Cf. Weizsacker, *Apostol. Zeit.*, p. 520; Renan, *L'Église chrétienne*, p. 76 ; Jülicher, *Einleit.*, p. 357 ; Wernle, *Anf. Relig.*, p. 442, 446 ; Schmiedel, art. *John*, col. 2531 ; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 195 sq.; Wrede, *Charakter und Tendenz*, p. 26-27 ; von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 206, 225.

[6] Marc, I, 17 ; Matth., IV, 19 ; Luc, V, 6-10 ; Matth., XVI, 18 ; XV, 24 ;

ticité de ces déclarations qu'en refusant systématiquement à Jésus toute prévision de l'avenir et en le supposant convaincu de l'avènement immédiat du royaume. Ces théories, basées avant tout sur le préjugé rationaliste, sont inconciliables avec les garanties particulières d'historicité qu'offrent nos documents et avec la portée la plus sûre des textes examinés sans parti pris [1]. L'authenticité des prédictions synoptiques rend donc positivement vraisemblables celles des déclarations johanniques analogues.

M. Loisy force manifestement la portée de plusieurs textes, afin d'y trouver une allusion à des faits plus précis. Il trouve que les moissonneurs dont parle Jésus, dans l'épisode de la Samaritaine, doivent être les prédicateurs de la seconde ou de la troisième génération chrétienne. Cela serait assez étrange. Le Sauveur parle directement à ses disciples, c'est-à-dire à ses apôtres : ce sont eux qui recoivent de lui la mission de moissonner ce que d'autres ont semé; et à leur égard la comparaison se comprend pleinement : le succès de leur prédication n'a-t-il pas été merveilleux ? et n'a-t-il pas été très réellement préparé par les mérites, les labeurs et les souffrances du Christ ?

C'est exagérer également le sens de la parole adressée à Pierre que d'y voir une prophétie symbolique où seraient figurées les circonstances dans lesquelles périt le prince des apôtres. M. Loisy voit signifié par les bras étendus le crucifiement, et par la ceinture « les liens qui attachent le supplicié à la croix [2]. » Or, il

« Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. » Loisy, *Les Évang. syn.*, t. I, p. 230 : « Il est sous-entendu que d'autres seront envoyés plus tard aux Gentils. » Marc, VIII, 34, 35 = Matth., XVI, 24, 25 = Luc, IX, 23, 24; Matth., X, 17, 18, 21, 28, 38-39 = Luc, XIV, 27; XII, 4, 11; Marc, XIII, 9-13 = Matth., XXIV, 9-13 = Luc, XXI, 12-19.

[1] Cf. *Les théories de M. Loisy*, p. 288 sq.; *Jésus Messie*, 4e édit., p. 451-459.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 944.

est invraisemblable que l'extension des mains, si elle marque le crucifiement, ait été mentionnée avant l'enchaînement du prisonnier et avant son transfert au lieu du supplice.

A interpréter le texte sans parti pris, on voit beaucoup plutôt, dans les bras étendus, le vieillard qui s'abandonne, dans la ceinture imposée par l'étranger, les chaînes du prisonnier que l'on conduit de force au juge [1]. S'il en est ainsi, le martyre de Pierre n'est signifié ici, comme dans l'entretien du Cénacle [2], que d'une façon générale et discrète, et la prédiction est tout à fait en harmonie avec celles du Christ synoptique, invitant ses disciples à partager son calice et à porter leur croix après lui [3].

Pour en venir aux déclarations qui viseraient l'avenir réservé à la synagogue, à supposer que la parole : « Vous me chercherez et vous ne me trouverez pas [4], » vise l'abandon et le désespoir des Juifs lors de la grande catastrophe palestinienne, elle se comprendrait bien de la part de Jésus comme une allusion

[1] Cf. B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 538.

[2] Jean, XIII, 36.

[3] Matth., X, 38; XVI, 24; Marc, VIII, 34; Luc, IX, 23; Marc, X, 39 = Matth., XX, 23.

M. Loisy remarque que l'évangéliste fait à diverses reprises parler Jésus au passé : Jean, XIV, 25; XVI, 4; XVII, 4-5; et il y voit un indice que l'évangéliste met plutôt en scène le Christ glorifié que le Christ de l'histoire. Cela n'est pas justifié. Le langage que tient le Sauveur se comprend très bien de sa part à la fin de sa vie, au moment de passer de ce monde à son Père : très légitimement il peut envisager son œuvre de glorification du Père comme accomplie, parce que déjà il l'a fait connaître à ses disciples (XVII, 6) et que son sacrifice, destiné à consommer cette glorification, est en train de se réaliser (XII, 28; XIII, 31; XVII, 1, 19); de même, ce qu'il a dit à ses apôtres durant sa vie mortelle, ce qu'il vient de leur dire encore à l'instant (cf. XIV, 29-30; XV, 11, 15, 20; XVI, 1, 12, 25, 33), peut être considéré comme chose passée eu égard à cette heure imminente où il aura disparu du milieu d'eux.

[4] Jean, VII, 34.

prophétique analogue à celles qui se rencontrent dans les trois premiers Évangiles [1].

Que le paralytique symbolise la communauté chrétienne, et l'ordre que lui donne Jésus, l'abolition de la loi du sabbat, c'est, nous l'avons vu [2], une supposition sans fondement.

Il est sans doute plus exact que la déclaration faite à la Samaritaine vise la situation de l'Église séparée de la synagogue, au point de vue du culte religieux : le culte nouveau, en esprit et en vérité, n'est localisé ni à Jérusalem, ni au Garizim. Mais pourquoi Jésus n'aurait-il pu, dans la circonstance et sous la forme que relate le quatrième Évangile, faire entrevoir cet avenir?

On reconnaît que le Sauveur « a réalisé les principes et préparé les conditions » d'où cette déclaration a pu être déduite [3]. En effet, on voit le Christ synoptique insister sur le caractère intérieur de la prière et du culte à rendre à Dieu [4], comme sur la destination universelle de l'Évangile qui prêche cette doctrine [5]. Il n'est pas moins certain que le Sauveur a prévu la ruine définitive de Jérusalem et très spécialement celle du temple [6]. L'annonce du culte universel, spi-

[1] Cf. Marc, XIII, 6, 21-22 = Matth., XXIV, 5, 11, 23-26; Luc, XXI, 8; Matth., XXIII, 37-38 = Luc, XIII, 34-35, 25, 27; XIX, 42-44.

[2] Au t. I, p. 240 sq.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 358. Cf. Strauss et Renan, cités ci-dessus, p. 178, note 6.

[4] Cf. ci-dessus, p. 178.

[5] Matth., VIII, 11; Luc, XIII, 29; Marc, XIV, 9 = Matth., XXVI, 13; XI, 27 = Luc, X, 22; Matth., XXVIII, 18; Marc, XVI, 15; Luc, XXIV, 47; Marc, XIII, 10 = Matth., XXIV, 14.

[6] Marc, XIII, 2, 30 = Matth., XXIV, 2, 34 = Luc, XXI, 6, 32; Matth., XXIII, 33-39 = Luc, XI, 50-51; Marc, XII, 9 = Matth., XXI, 41 = Luc, XX, 16; Matth., XXII, 7; Luc, XIII, 34, 35; XIX, 41-44; XXIII, 28-31. L'authenticité de cette prédiction est reconnue de Renan, *Vie de Jésus*, p. 351, 355, 366, 367; *L'Antéchrist*, 1873, p. 259, 292; H. J. Holtzmann, *Die Synoptiker*, p. 96; O. Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 123; Wernle, *Anf. Relig.*, p. 370; Schmiedel, art. *Gospels*,

rituel et intérieur, telle que nous la trouvons dans notre passage, est donc en harmonie avec son attitude et ses déclarations les plus authentiques. Cela autorise à croire que notre auteur reproduit une sentence qui appartient réellement à Jésus.

Pas plus que les Synoptiques, le quatrième Évangile ne paraît donc dépendre des événements accomplis dans le cours du premier siècle.

Reflète-t-il davantage la vie de l'Église autour de l'an 100, et d'abord sa vie extérieure, ou ses rapports avec l'empire romain et la synagogue juive?

§ II. — Le quatrième Évangile reflète-t-il les rapports de l'Église de la fin du premier siècle avec l'empire romain et la synagogue juive ?

I. Rapports avec l'empire romain

La fin du Ier siècle fut signalée par les persécutions dont l'Église fut l'objet de la part de l'empire romain. A entendre M. Loisy, les récits johanniques contiendraient mainte allusion à ces persécutions.

Si l'évangéliste dit que Judas prit la cohorte [1], c'est qu'il tient à ce que l'arrestation du Christ se fasse « par les soldats romains » et que la passion est à ses yeux « le type des persécutions chrétiennes [2]. » Jésus commande aux soldats de laisser ses disciples aller en paix [3] : « Dans cette idée d'arrestation en bloc, pour le seul fait d'être disciple, on peut voir une figure de

col. 1888, etc. Cf. *Jésus Messie*, p. 403-413, et *Les théories de M. Loisy*, p. 296-299.

[1] Jean, XVIII, 3.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 821. Voir t. I, p. 475.

[3] Jean, XVIII, 8.

ce qui se passait dans les persécutions contre les chrétiens [1]. » Le Sauveur blâme Pierre de son coup d'épée [2] : « Que la leçon profite aux chrétiens persécutés qui auraient la tentation d'imiter cet apôtre [3] ! » Judas, agent du diable, est « la personnification du faux-frère, un fléau que l'Église primitive a connu [4]. »

Les parents de l'aveugle-né répondent en gens prudents qui ne veulent pas se compromettre [5] : leur attitude est « celle des familles juives, et même païennes, qui ont peur, devant l'autorité, de paraître solidaires de ceux des leurs qui se sont convertis au christianisme [6]. » Si les pharisiens semblent dicter à l'aveugle la réponse qu'ils désirent, « il en était de même dans les procès des chrétiens : on voulait leur arracher l'aveu de crimes qui n'existaient pas [7]. »

Le disciple bien-aimé « assiste le Sauveur dans les préliminaires de sa passion, comme il l'assistera sur la croix : ainsi faisaient ces chrétiens courageux qui étaient présents au procès et au supplice de leurs frères martyrs [8]. » Pilate seul juge le Christ, les Juifs n'ont d'autre rôle que celui de dénonciateurs : « tout se passe comme dans les persécutions chrétiennes [9]. » Par son attitude presque bienveillante, le procurateur figure ces « magistrats éclairés et modérés » qui, au temps de l'évangéliste, « poursuivaient sans conviction les chrétiens en vertu des lois existantes [10]. » Enfin, le langage que lui fait entendre Jésus est « l'apo-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 824. Voir t. I, p. 475.
[2] Jean, XVIII, 11.
[3] Loisy, *op. cit.*, p. 826. Voir t. I, *ibid.*
[4] Id.., *ibid.*, p. 720. Voir t. I, p. 452.
[5] Jean, IX, 20-21.
[6] Loisy. *op. cit.*, p. 595. Voir t. I, p. 97.
[7] Id., *ibid.*, p. 596. Voir t. I, p. 98.
[8] Id., *ibid.*, p. 834. Voir *L'origine du quatr. Évang.*, p. 369.
[9] Id., *ibid.*, p. 839. Voir t. I, p. 514.
[10] Id., *ibid.*, p. 851. Voir t. I, *ibid.*

logie que les chrétiens du second siècle présentaient à l'empire persécuteur [1]. »

Telles sont, dans leur ensemble, les insinuations que nous avons trouvées éparses dans le commentaire des épisodes johanniques. Mais aucune ne nous a paru se fonder sur une indication positive des textes. Elles sont affaire d'interprétation subjective, inspirée par l'*a priori.*

Dans ses discours proprement dits, le Christ johannique parle une seule fois des persécutions qui attendent ses disciples. C'est dans les entretiens après la Cène. Or, chose très significative, les persécutions qu'il annonce doivent venir, non de la part des Gentils, mais de la part des Juifs : elles seront signalées, en particulier, par l'excommunication des synagogues. M. Loisy le reconnaît formellement : « la description n'a pour objet que des persécutions juives ; » l'auteur « s'abstient de toute allusion directe au rôle des païens dans les premières persécutions [2]. » C'est une preuve convaincante que le discours n'est pas du Christ glorifié, parlant aux lecteurs de l'Évangile.

Le critique ne signale pas d'autre allusion aux persécutions romaines. On peut conclure avec assurance que les discours du quatrième Évangile n'accusent aucune dépendance à l'égard de l'histoire récente ou de la situation actuelle, sur ce point important.

II. Rapports avec la synagogue juive

Dans quelle mesure ce même Évangile représente-t-il les relations de l'Église chrétienne de son temps avec la synagogue juive?

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 849. Voir t. I, p. 511, cf. p. 492.
[2] Id., *ibid.*, p. 775.

D'après M. Loisy, l'Évangile johannique aurait en partie pour objet de défendre la légitimité du christianisme contre le judaïsme contemporain. « C'est, dit-il, une apologie du christianisme, conçue en face du judaïsme, lorsque la séparation était depuis quelque temps accomplie, mais que le sentiment en était encore très vif, et que le principal intérêt de la controverse chrétienne était encore du côté des Juifs, assez peu d'années avant que les défenseurs de la religion nouvelle eussent à se mettre en face du paganisme, pour faire valoir devant la science grecque la sublime philosophie dont Jean avait été l'initiateur [1]. »

Cette préoccupation apologétique et polémique se trahirait dans la manière dont il est question des Juifs et de leurs chefs religieux. Elle apparaîtrait dans la façon dont se trouvent mis en relief leur aveuglement, leur incrédulité, leur haine à l'égard du Sauveur. L'idée même que le Christ présente de sa personne et de sa mission serait conçue à l'encontre des idées juives, au temps de notre auteur. Enfin, en maint endroit se retrouverait l'écho de la controverse engagée avec la synagogue, au sujet de la messianité de Jésus ou du rapport de l'Évangile avec la Loi.

Examinons ces divers points.

Tout d'abord, on croit observer, dans les discours et dans les autres traits du quatrième Évangile, que l'auteur parle des Juifs et de leurs autorités à la façon d'un chrétien de la fin du premier siècle. Pour lui, dit-on, « les Juifs » sont des étrangers ; et ce ne sont pas seulement les habitants de la Judée, naguère hostiles au Christ, mais aussi les ennemis du nom chrétien, « les principaux adversaires de l'Église nais-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 56. Cf. Jülicher, *Einleit.*, p. 385; Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 524-529; Wrede, *Charakter und Tendenz*, p. 24 sq.; von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 212 ; Wernle, *Anf. Relig.*, p. 442.

sante [1], » « le peuple de l'ancienne alliance en tant qu'il entre en rapport et en opposition avec le christianisme naissant [2]. »

De là vient que souvent « l'évangéliste met en scène un groupe ennemi, *les Juifs*, où il ne distingue pas nettement les chefs et le peuple. Ce vague des indications, qui surprendrait de la part d'un témoin oculaire et dans un livre d'histoire, sert mieux que des données précises le but didactique et symbolique du quatrième Évangile [3]. »

De là vient une autre particularité. « Dans les Synoptiques, les partis juifs, sadducéens, pharisiens, hérodiens, sont nettement distingués ; on y indique même les trois classes du sanhédrin : chefs des prêtres, scribes ou docteurs de la Loi, anciens du peuple. L'action des différents groupes se dessine, et l'histoire apparaît dans sa multiple variété. Le quatrième Évangile considère de plus loin et de plus haut les hommes et les choses [4]. » Tandis que les Synoptiques associent généralement les pharisiens aux scribes ou aux docteurs, et les opposent au Christ sur le terrain de l'enseignement, « notre auteur voit beaucoup moins en eux les représentants d'une doctrine qu'une catégorie des ennemis de Jésus, et il les associe d'ordinaire aux prêtres pour figurer le judaïsme officiel et persécuteur de l'Évangile : il n'a pas le sentiment de ce qu'ont été, dans la réalité de l'histoire évangélique, les pharisiens, les scribes et les sadducéens [5]. »

Aussi voit-on le Christ parler des Juifs comme s'ils

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 771.

[2] Id., *ibid.*, p. 201.

[3] Id., *ibid.*, p. 854-855. Cf. Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 524; Julicher, *Einleit.*, p. 384; Schmiedel, art. *John*, col. 2519; Wernle, *Anf. Relig.*, p. 444; A. Réville, *Jésus de Nazareth*, t. I, p. 346; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 198; Wrede, *Charakter und Tendenz*, p. 24, 64; von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 200 sq.

[4] Id., *ibid.*, p. 201.

[5] Id., *ibid.*, p. 515. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 199.

étaient des étrangers à son égard et à l'égard de ses disciples. « J'ai toujours enseigné en synagogue et dans le temple, où tous les Juifs se réunissent [1] : » c'est ainsi qu'il s'exprime devant le grand-prêtre ; et, en s'adressant à ses disciples : « Comme je disais aux Juifs qu'ils ne pouvaient venir où je vais, je vous le dis aussi maintenant [2]. »

***

Or, si l'on examine d'abord les textes où l'évangéliste formule directement sa pensée, voici ce que l'on constate. Il est très vrai que souvent il envisage les Juifs comme un peuple étranger et une secte religieuse opposée au christianisme. Ainsi parle-t-il de « la coutume des Juifs [3] » en fait de sépulture, de « la Pâque des Juifs » et des autres « fêtes des Juifs [4]. »

Mais ce langage se comprend sans difficulté si l'auteur écrit pour des chrétiens étrangers à la Palestine, et du point de vue chrétien. On trouve des façons de parler toutes semblables en divers endroits des premiers Évangiles [5], comme aussi dans les Actes des Apôtres [6], et même dans les Épîtres de saint Paul [7].

Il est également vrai que notre auteur emploie fréquemment ce nom de « Juifs » pour désigner la foule qui entre en contact avec Jésus, et plus directement, en beaucoup d'endroits, la classe dirigeante, les autorités qui dominent la masse populaire et conduisent ses

[1] Jean, XVIII, 20.
[2] XIII, 33.
[3] XIX, 40.
[4] II, 13 ; V, 1 ; VI, 4 ; VII, 2 ; XI, 55.
[5] Marc, VII, 3 ; Matth., XXVIII, 15 ; Luc, VII, 3.
[6] Act., II, 5 ; IX, 22 sq. ; X, 22 sq. ; XII, 3, etc.
[7] I Cor., I, 22 sq. ; IX, 20 ; II Cor., XI, 24 ; Gal., II, 13 sq. ; I Thess., II, 14.

mouvements ; parfois même le mot semble équivaloir simplement à celui de pharisiens [1].

Mais ce langage encore n'a rien qui doive surprendre de la part d'un apôtre palestinien qui écrit pour des chrétiens d'Asie-Mineure, à une époque et dans un milieu où l'on devait avoir coutume d'entendre par « les Juifs » non seulement les gens de Palestine avec lesquels avait vécu le Sauveur, mais plus spécialement encore ceux qui s'étaient montrés rebelles à ses enseignements, qui l'avaient poursuivi de leur haine et l'avaient livré à la mort.

L'évangéliste d'ailleurs n'ignore pas le sens précis du mot, et il sait, quand il en est besoin, le présenter avec cette signification. Ainsi l'emploie-t-il pour désigner l'habitant de la Judée, par opposition à ceux de la Galilée ou de la Samarie. « Comment, dit la femme de Samarie à Jésus,toi qui es Juif, me demandes-tu à boire, à moi qui suis une Samaritaine, car *les Juifs* n'ont pas de commerce avec les Samaritains [2]. » Après le discours sur le pain de vie, « Jésus, observe l'évangéliste, marchait en Galilée; car il ne voulait pas marcher en Judée, parce que *les Juifs* (c'est-à-dire les Judéens) cherchaient à le tuer [3]. »

On peut même se demander si, en adoptant de préférence cette expression pour désigner les ennemis de Jésus, l'auteur n'a pas eu précisément égard à sa signification plus précise : on dirait que, Galiléen d'origine, il a tenu à mettre en relief que ceux des Palesti-

[1] Jean, I, 19; II, 18; III, 25, comparé à IV, 1; V, 10, 16, 18; VII, 13; IX, 13, 15, 16, 18, 22, 40; XII, 42; XVIII, 31; XIX,7, 12, 38; XX, 19.

[2] IV, 9; cf. VIII, 48.

[3] VII, 1; cf. XI, 7, 54; IV, 45. Peut-être en VI, 41, 53, les Juifs qui interrompent le discours sur le pain de vie sont-ils des Judéens, pharisiens ou scribes, venus de Jérusalem et mêlés aux Galiléens et aux Juifs de la dispersion. Cf. Marc, VII, 1 = Matth., XV, 1; Marc, III, 22. Dans XI, 19 sq., on dirait que les Juifs sont tout spécialement les gens de Jérusalem. Cf. I, 19; II, 18; XI, 54; XII, 19, etc.

niens qui s'étaient montrés incrédules au Christ, qui avaient intimidé la foule à l'occasion des fêtes hiérosolymitaines, qui avaient affiché leur incrédulité lors du discours sur le pain de vie prononcé en Galilée, enfin l'avaient poursuivi de leurs desseins perfides et livré à la mort, étaient bien les Juifs proprement dits, les Judéens, chez qui se trouvait d'ailleurs concentrée l'autorité religieuse de la nation.

L'emploi du mot « Juifs » par l'évangéliste n'a donc rien d'anormal. Que la même expression se trouve placée dans la bouche de Pilate et des soldats romains, dans celle des apôtres et de Jésus lui-même, cela paraît au premier abord plus étonnant. Mais, à examiner la chose de plus près, on se l'explique d'une façon très satisfaisante.

Pilate et les soldats parlent des « Juifs » comme d'étrangers. Rien n'est au fond plus naturel : les Juifs ne sont-ils pas tels à leur égard ? Dans les Synoptiques, procurateur et soldats tiennent à leur sujet un langage pareil [1].

Les apôtres disent à Jésus : « Rabbi, tout à l'heure *les Juifs* cherchaient à te lapider [2]. » Cette façon de parler des Juifs ne surprend pas, si l'on songe que les disciples veulent dissuader leur Maître de retourner en Judée, où il manifestait le désir de se rendre [3], et que pour eux, Galiléens, la Judée est précisément la province des Judéens ou Juifs proprement dits.

Pour ce qui concerne les discours de Jésus lui-même,

[1] Marc, xv, 2 = Matth., xxvii, 11 = Luc, xxiii, 3 = Jean, xviii, 33; Marc, xv, 9, 12 = Jean, xviii, 39; Marc, xv, 18 = Matth., xxvii, 29 = Jean, xix, 3, 15; Marc, xv, 26 = Matth., xxvii, 37 = Luc, xxiii, 38 = Jean, xix, 19; Luc, xxiii, 37. Les Mages font de même : Matth., ii, 2.

[2] Jean, xi, 8.

[3] xi, 7.

il serait bien étrange que l'évangéliste eût commis la maladresse de faire parler le Sauveur comme un non-Juif : n'aurait-ce pas été se contredire, puisqu'en certains endroits, il lui fait déclarer expressément qu'il est Juif et lui en fait tenir le langage [1]? L'expression « les Juifs » ne doit donc pas avoir dans sa bouche cette signification [2].

Par le fait, on comprend bien que Jésus ait pu, en parlant au grand-prêtre, désigner le temple comme le lieu « où tous les Juifs se réunissent. » L'expression était employée par les Juifs eux-mêmes, parlant à des Juifs ; elle caractérisait, par excellence, à l'exclusion des Gentils, ceux qui appartenaient à la race israélite et faisaient profession de la religion donnée par l'Éternel à Moïse [3].

A plus forte raison le Sauveur a-t-il pu dire à Pilate : « Si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour que je ne fusse pas livré aux Juifs [4]. » Le gouverneur vient de lui tenir ce langage : « Es-tu le roi des Juifs ? » « Est-ce que je suis un Juif, moi? Ta nation et les chefs des prêtres t'ont livré à moi [5]. » On s'explique bien que le Sauveur lui réponde en employant un langage analogue, approprié au point de vue de son interlocuteur. Saint Paul, tout Juif qu'il est, ne parle pas autrement des Juifs, en s'adressant à ses juges [6], en haranguant les chrétiens d'Éphèse [7],

[1] Jean, IV, 22, cf. 9.

[2] En plusieurs occasions, Jésus affecte de dire : « votre Loi, » en parlant aux Juifs, VIII, 17 ; X, 34, ou : « leur Loi, » en s'adressant à ses disciples, XV, 25. Ce langage se justifie fort bien : le Sauveur parle à ses adversaires ou de ses adversaires ; il leur oppose le texte même de cette Loi pour laquelle ils ont tant de respect et dont ils ne cessent de se réclamer.

[3] Cf. Act., II, 14; X, 39; Gal., II, 15.

[4] Jean, XVIII, 36.

[5] XVIII, 35.

[6] Act., XXV, 10; XXVI, 2, 4, 7, 21.

[7] Act., XX, 19, 21.

en écrivant aux diverses Églises de la gentilité [1].

L'emploi spécial du mot « Juifs » dans le quatrième Évangile indique donc tout autre chose qu'un point de vue récent, et strictement apologétique. La façon dont il figure, en particulier, dans les discours tenus par les divers personnages, est en accord exact avec la vraisemblance historique.

***

Ce qui concerne les autorités religieuses et les différents partis donne lieu à des constatations semblables. Dans notre Évangile il n'est question, d'une façon expresse, ni des hérodiens, ni des sadducéens, ni des anciens du peuple, ni des scribes, si l'on excepte le passage de la femme adultère [2]. D'autre part, l'autorité dirigeante à Jérusalem paraît se résumer dans les pharisiens et les chefs des prêtres. Or, il n'y a rien là qui doive étonner, pour peu qu'on ait égard à l'origine et au caractère spécial de notre document.

On s'explique d'abord sans peine que l'auteur ait passé sous silence les hérodiens. Ces partisans d'Hérode sont tout juste mentionnés deux fois en saint Marc, dans des circonstances très particulières [3], une seule fois en saint Matthieu [4], nulle part en saint Luc ni dans le reste du Nouveau Testament. Le silence du quatrième évangéliste à leur sujet ne saurait donc surprendre.

Les sadducéens sont mentionnés dans trois circonstances en saint Matthieu [5], une seule fois en saint Marc et en saint Luc, dans un passage où ils sont en paral-

[1] Rom., III, 9; IX, 24; I Cor., I, 22 sq.; IX, 20; II Cor., XI, 24; Gal., I, 14; II, 13 sq.; I Thess., II, 14.

[2] Jean, VIII, 3. Cf. ci-dessus, p. 64, 79.

[3] Marc, III, 6; XII, 13.

[4] Matth., XXII, 16, passage parallèle à Marc, XII, 13.

[5] Matth., III, 7; XVI, 1-12; XXII, 23-24.

lèle avec le premier évangéliste [1]. Il n'est donc pas étonnant que ces personnages n'entrent nulle part en scène dans l'Évangile johannique. D'ailleurs il semble bien qu'il y soit question d'eux implicitement.

On sait que les sadducéens avaient la main mise sur le sacerdoce et le temple : les prêtres et les lévites que notre évangéliste signale comme envoyés de Jérusalem vers Jean-Baptiste, en compagnie de pharisiens, ne sont-ils pas ces sadducéens que saint Matthieu associe lui-même aux pharisiens dans un passage qu'on peut regarder comme parallèle [2]? On sait également que les sadducéens ne croyaient pas à la résurrection des morts, et on le voit bien à la question très spéciale qu'ils posent au Sauveur, dans le passage où les trois Synoptiques s'accordent à les mettre en scène [3] : n'est-ce pas aussi en qualité de sadducéens, imbus des préjugés matérialistes de la secte, que les chefs des prêtres, en saint Jean, songent à faire mourir Lazare ressuscité [4]?

Le quatrième évangéliste ne fait pas connaître en détail les trois classes du sanhédrin, chefs des prêtres, scribes et anciens. Rien ne lui aurait été pourtant plus facile, et il l'aurait certainement fait, s'il dépendait, comme on le dit, des données synoptiques et était dépourvu de toute information personnelle. L'association des trois groupes, chefs des prêtres, scribes et anciens, est assez mise en relief dans les premiers Évangiles pour qu'elle ait dû s'imposer à un écrivain exploitant ces écrits et désireux de paraître lui-même bien informé.

En réalité, le détail des divers groupes composant le grand conseil n'importait guère aux chrétiens asiates, destinataires du quatrième Évangile; notre auteur

[1] Marc, XII, 18 = Luc, XX, 27 = Matth., XXII, 23.
[2] Jean, I, 19; Matth., III, 7. Voir t. I, p. 261.
[3] Ci-dessus, note 1. Cf. Act., IV, 1-2; V, 17; XXIII, 6-8.
[4] Jean, XII, 10.

aura préféré attirer l'attention sur les partis qui ont joué le rôle le plus important dans la vie du Sauveur, qui ont été en relations plus constantes avec lui, surtout qui ont eu la part et la responsabilité principales dans l'hostilité dont il a été la victime. C'était le droit de l'évangéliste. Toute la question est de savoir s'il le fait à bon escient et conformément à l'histoire.

Or, des trois groupes constituant le sanhédrin, les anciens du peuple sont incontestablement le plus effacé. On ne leur voit jouer aucun rôle spécial dans l'histoire synoptique. Ils sont simplement mentionnés comme faisant partie du grand conseil. Il n'y a donc pas à s'étonner de l'oubli dans lequel les laisse notre écrivain.

Les scribes jouent, au contraire, un rôle important dans les premiers Évangiles. Ils sont fréquemment mentionnés comme gens connaissant les Écritures, capables de les interpréter, ayant un enseignement sur leur sens traditionnel. Ils s'intéressent aux questions de doctrine, se prononcent au sujet du miracle, sur les origines du Messie et tout ce qui regarde son avènement. Ils s'occupent surtout de la Loi et en traduisent les observances en règles étroites, interprétées par une casuistique minutieuse [1].

Mais il est très digne de remarque que ces scribes sont intimement associés aux pharisiens, comme ayant leurs idées, subissant leur influence, partageant leurs préjugés et leur attitude, en un mot ne faisant qu'un avec eux. Parfois ils sont appelés « les scribes des pharisiens [2]. » Le plus souvent leurs noms sont

[1] Marc, I, 22; Matth., VII, 29; Marc, II, 6 = Matth., IX, 3 = Luc, V, 21; Marc, II, 16 = Luc, V, 30; Marc, III, 22; VII, 1,5 = Matth., XV, 1; Marc, IX, 10 = Matth., XVII, 10; Marc, XII, 28 = Matth., XXII, 35. Marc, XII, 35; Matth., V, 20; XXIII, 2 sq.; Luc, XI, 46 sq.; VI, 7; VII, 37; XIV, 3; XV, 2.

[2] Marc, II, 16 = Luc, V, 30. Cf. Act., XXIII, 9; Matth., XXII, 35;

unis pour former un même groupe [1], si bien que, là où un évangéliste dit : « les pharisiens, » un autre peut dire : « les scribes, » ou bien : « les pharisiens et les scribes [2]. »

On comprend donc que notre évangéliste ait omis de mentionner les scribes en tant que scribes, pour les signaler seulement sous le nom de la secte à laquelle ils appartenaient. C'étaient en réalité des pharisiens, ces scribes qui ont eu affaire avec Jésus, qui l'ont épié, assailli de questions insidieuses, décrié auprès du peuple. En les mentionnant comme tels, le quatrième évangéliste est entré en plein dans la vérité de l'histoire.

C'est d'ailleurs un fait que ces pharisiens ont exactement la même physionomie, la même attitude et le même rôle que « les scribes » ou « les pharisiens et les scribes, » mis en scène par ses devanciers.

Comme eux, ce sont des gens de doctrine [3], compétents dans l'interprétation de la Loi, s'intéressant aux questions de purification et de baptême, méticuleux sur le point de l'observation du sabbat, s'attribuant le droit de vérifier les titres à la messianité et les œuvres surnaturelles du Christ. Ce sont eux qui questionnent Jean-Baptiste sur sa prétention à baptiser [4], qui jalousent le Sauveur pour le grand nombre de ceux qui viennent à son baptême [5], qui sont pré-

Marc, II, 24, comparé à Matth., XII, 1, et Luc, VI, 2; Marc, X, 2, comparé à Matth., XIX, 3.

[1] Marc, VII, 1, 5; Matth., V, 20; XII, 38; XXIII, 2-15; Luc, V, 21; VI, 7; VII, 30; XI, 53; XIV, 3; XV, 2.

[2] Comparer Marc, III, 22, et Matth., XII, 24; Matth., XII, 14, et Luc, VI, 7; Marc, IX, 10, et Matth., XVII, 10; Marc, XII, 35 et Matth., XXII, 41; Matth., XXIII, 13 sq. et Luc, XI, 39-53; Marc, II, 16 et Matth., IX, 11, Luc, V, 30; cf. Luc, XV, 2.

[3] Nicodème, pharisien, est appelé « le docteur d'Israël », Jean, III, 10, cf. 1, c'est-à-dire, « un docteur en grande réputation » (Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 316.)

[4] Jean, I, 24; cf. III, 1-5. Voir t. I, p. 261-262.

[5] IV, 1, comparé à III, 25. Voir t. I, p. 316 sq.

venus de la guérison de l'aveugle opérée un jour de sabbat [1], ainsi que de la résurrection de Lazare [2]. Ils affectent le mépris pour la foule grossière qui ignore la Loi [3]; ils s'entendent citer à eux-mêmes le texte où leur Loi parle du double témoin [4]; ils en appellent aux Écritures pour assurer que le Messie ne vient pas de Galilée [5]. Enfin, ils méditent d'excommunier des synagogues les partisans de Jésus [6].

Ces simples constatations font ressortir à l'évidence qu'il y a une équivalence réelle entre les scribes des premiers Évangiles et les pharisiens du quatrième. Elles établissent aussi que, nonobstant les insinuations de M. Loisy, l'écrivain johannique ne se borne pas à envisager les pharisiens comme ennemis de Jésus, mais voit également en eux « les représentants d'une doctrine, » et d'une doctrine pareille à celle que leur attribuent les Évangiles antérieurs.

Le silence gardé sur les scribes n'est donc qu'apparent : il porte sur l'accessoire, la fonction commune d'hommes de lettres, mais au profit du principal, leur qualité de membres de la secte pharisienne. Cela n'est pas d'un rédacteur tardif, esclave des documents antérieurs : un écrivain de cette sorte se serait empressé de mettre bien en vue le nom précis de personnages si fréquemment cités dans les Évangiles traditionnels. La manière dont notre auteur discerne que les scribes synoptiques sont des scribes du parti pharisien, et que les vrais adversaires du Christ ont bien été ces pharisiens, est une marque significative d'indépendance et de sûre information.

Quant aux chefs des prêtres, ils semblent avoir, aux

[1] Jean, IX, 14.
[2] XI, 46.
[3] VII, 47.
[4] VIII, 17.
[5] VII, 52.
[6] XII, 42.

yeux de notre évangéliste, le pas sur les pharisiens, et représenter le pouvoir principal dans le sanhédrin.

« Les pharisiens » entendent la foule murmurer, au sujet de Jésus, qu'il pourrait bien être le Christ : ce sont « les chefs des prêtres et les pharisiens » qui envoient des valets pour le saisir, comme si les pharisiens avaient averti les chefs des prêtres et les avaient amenés à prendre cette mesure [1]. Même phénomène à propos de la résurrection de Lazare : quelques-uns d'entre les Juifs venus à Béthanie avertissent « les pharisiens » de l'événement ; « les chefs des prêtres et les pharisiens » tiennent conseil sur ce qu'ils feront à l'égard du thaumaturge [2]. Ce sont encore « les chefs des prêtres et les pharisiens » qui donnent ordre de s'emparer de lui [3], et plus tard fournissent à Judas les valets qui l'aideront à l'arrêter [4].

Ainsi, les chefs des prêtres, quand ils sont associés aux pharisiens, sont toujours nommés en tête, et l'évangéliste laisse clairement entendre qu'ils ont en mains l'autorité principale, les pharisiens jouant à leur égard le rôle de subordonnés et d'instigateurs. Cela est si vrai que, dans l'histoire de la passion, l'auteur fait intervenir uniquement « les chefs des prêtres : » ce sont eux qui ont livré Jésus à Pilate [5], qui crient au gouverneur de le crucifier [6], qui lui répondent : « Nous n'avons pas d'autre roi que César [7], » qui lui demandent de ne pas écrire : « le roi des Juifs [8]. »

Or, tel est bien aussi le rôle des chefs des prêtres dans les Synoptiques. A de très rares exceptions près [9],

[1] Jean, vii, 32, 45.
[2] xi, 47.
[3] xi, 57.
[4] xviii, 3.
[5] xviii, 35.
[6] xix, 6.
[7] xix, 15.
[8] xix, 21.
[9] Marc, viii, 31 = Matth., xvi, 21 = Luc, ix, 22; xx, 19; xxii,

ils sont nommés avant tous les autres. Ils apparaissent en tête des anciens et des scribes qui composent avec eux le sanhédrin [1]. Souvent, tel ou tel évangéliste se contente de dire : « les chefs des prêtres et les anciens [2], » ou : « les chefs des prêtres et les scribes [3], » ou même simplement : « les chefs des prêtres. » Ainsi Judas va trouver « les chefs des prêtres [4]; » Pilate savait que « les chefs des prêtres » l'avaient livré par jalousie [5]; c'est à eux que le gouverneur déclare : « Je ne trouve en cet homme aucun grief [6]; » à eux que les gardes viennent annoncer ce qui s'est passé au tombeau [7].

Dans les premiers Évangiles, comme dans le quatrième, les chefs des prêtres paraissent donc avoir au sanhédrin le rôle prépondérant : ils représentent l'autorité du grand Conseil. Mais cela ne se discerne qu'à un examen attentif et à une minutieuse comparaison des textes. Ce n'est évidemment pas une étude de ce genre qui a conduit notre évangéliste à leur attribuer l'importance que nous voyons. Le relief qu'il leur donne, d'accord avec l'histoire, est donc une nouvelle preuve de son information personnelle.

En résumé, le langage du quatrième Évangile revient

66. Là les anciens ou les scribes sont nommés avant les chefs des prêtres.

[1] Marc, VIII, 31 = Matth., XVI, 21 = Luc, IX, 22; Marc, XI, 27 = Matth., XXI, 23 = Luc, XX, 1; Marc, XIV, 43 = Matth., XXVI, 47; Marc, XIV, 53 = Matth., XXVI, 57, 59; Marc, XV, 1 = Matth., XXVII, 1; Marc, XV, 31 = Matth., XXVII, 41.

[2] Matth., XXI, 23; XXVI, 3, 47; XXVII, 1, 3, 12, 20; cf. Luc, XXII, 4, 52; XXIII, 30; XXIV, 20.

[3] Marc, XI, 18 = Matth., XXI, 15; cf. Luc, XIX, 47; Marc, XIV, 1 = Luc, XXII, 2; cf. Matth., XXVI, 3; Marc, XV, 31; cf. Matth., XXVII, 41; Luc, XXIII, 10.

[4] Marc, XIV, 10 = Matth., XXVI, 14; cf. Luc, XXIII, 4.

[5] Marc, XV, 10.

[6] Luc, XXIII, 4, cf. 30; XXIV, 20.

[7] Matth., XXVIII, 11.

à attribuer l'opposition subie par le Sauveur à la double complicité du parti pharisien et du sanhédrin, représenté par les chefs des prêtres, ou des chefs des prêtres ayant en mains l'autorité religieuse du sanhédrin. Or cette représentation est de tous points conforme à la réalité.

Les Synoptiques ne sont même pas sans associer explicitement, à l'exemple de notre évangéliste, chefs des prêtres et pharisiens, ou, ce qui revient au même, chefs des prêtres et scribes. Ce sont, en particulier, « les chefs des prêtres et les scribes, » qui, après l'entrée triomphale et l'expulsion des vendeurs du temple, cherchent le moyen de perdre Jésus [1]; ce sont eux qui, deux jours avant les azymes, méditent encore de l'arrêter clandestinement [2]; eux qui le chargent d'accusations devant Hérode [3] et l'accablent de leurs railleries au pied de la croix [4]. Ce rôle convient bien aux scribes du parti pharisien. Plus expressément, ce sont « les chefs des prêtres et les pharisiens » qui, après la parabole des vignerons homicides, songent à s'emparer du Sauveur [5] ; eux encore qui se présentent devant Pilate pour accuser le Christ en le traitant de séditieux [6].

L'importance spéciale que les pharisiens et les chefs des prêtres ont dans le quatrième Évangile répond donc à celle qu'ils ont dans les Évangiles antérieurs. Nous avons affaire à tout autre chose qu'à des types représentatifs d'une idée, à des catégories pures, traduisant une conception personnelle de l'auteur. La

[1] Marc, XI, 18 = Matth., XXI, 15 = Luc, XIX, 47.

[2] Marc, XIV, 1 = Luc, XXII, 2; cf. Matth., XXVI, 3 : « les chefs des prêtres et les anciens du peuple. »

[3] Luc, XXIII, 10.

[4] Marc, XV, 31; cf. Matth., XXVII, 41, qui ajoute « les anciens. »

[5] Matth., XXI, 45; cf. Luc, XX, 19 : « les chefs des prêtres et les scribes. »

[6] Matth., XXVII, 62.

façon dont ces personnages sont représentés, loin d'autoriser l'hypothèse que l'évangéliste aurait sacrifié l'exactitude à la préoccupation polémique, montre chez notre auteur un sens remarquable de ce qu'a été l'histoire et un souci véritable de la reproduire dans sa réalité [1].

*
* *

Si nous considérons maintenant la description de l'attitude observée par les Juifs à l'égard du Christ, le parti pris seul peut trouver que cette description se rapporte au judaïsme contemporain de l'évangéliste.

Notre écrivain insiste, dans ses réflexions personnelles, sur l'obstination incrédule des Juifs en face des miracles du Sauveur [2] : en cela, il fait écho au Christ même des Synoptiques [3], et rien ne permet de supposer qu'il figure l'attitude du judaïsme de son temps en des incidents de sa composition.

Au cours des entretiens qui se rattachent à la fête des Tabernacles, l'évangéliste mentionne que « plusieurs » parmi les Juifs « crurent » en Jésus; peu après il les montre tous incrédules au Sauveur et hostiles à son égard [4]. On a ici, pense M. Loisy, « sous la forme d'un incident particulier, inexplicable comme tel, une vue générale du résultat obtenu, en ce qui concerne les Juifs de Jérusalem, ou simplement le judaïsme, par la prédication du Christ et même par la première prédication chrétienne. On peut se demander si l'auteur n'a pas aussi en vue des chrétiens absolument judaïsants, ou retombés dans le judaïsme, pour n'avoir

[1] Cf. Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 124 sq.

[2] Jean, I, 10-11; II, 24-25; XII, 37-43.

[3] Matth., X, 14; XIII, 14-15; XXIII, 13=Luc, XI, 52. Matth., XXIII, 37 = Luc, XIII, 34; X, 13-16.

[4] Jean, VIII, 30, 48, 52, 57, 59. Cf. ci-dessus, p. 91.

pas voulu suivre l'évolution du christianisme hellénisant [1]. »

Il est bien inutile cependant de recourir à ces allusions transcendantes pour expliquer une particularité aussi simple. A comparer entre eux les divers passages où figure le mot « croire » [2], on se rend compte que souvent notre auteur l'emploie pour marquer un commencement de foi, une disposition à croire, une foi initiale et imparfaite, non une foi définitive et absolue. Or, est-il surprenant qu'à tel ou tel moment cette disposition se soit trouvée chez un certain nombre des auditeurs de Jésus? Et faut-il s'étonner que, peu après, sous l'influence de nouvelles circonstances, elle ait fait place à des sentiments différents? Cette succession d'impressions diverses est bien dans la vraisemblance, et l'on peut croire que la description qu'en fait le quatrième évangéliste répond à une psychologie réelle de la foule juive, par lui soigneusement observée [3]. Les Synoptiques n'accusent-ils pas une versatilité de sentiments semblable, lorsqu'ils nous montrent la Passion succédant si brusquement à l'entrée triomphale et les hosanna si tôt suivis des cris : Crucifiez-le !

Un certain nombre de passages, au dire de M. Loisy, seraient destinés à faire ressortir l'inintelligence et l'aveuglement du judaïsme à l'égard du christianisme. D'après lui, les contresens que commettent les Juifs sur telles et telles déclarations du Sauveur « ne sont pas des incidents historiques, mais un procédé didactique propre à l'évangéliste, qui figure ainsi l'attitude générale du judaïsme en face de la prédication chrétienne : hommes de chair, les Juifs n'ont rien compris à l'Évangile, qui est esprit [4]. » « Jean, dit-il encore,

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 566-567, cf. p. 571.

[2] Jean, I, 50; II, 1, 23-25; IV, 39-42, 44, 50, 53; X, 42; XI, 45; XII, 11, 37-43; XX, 8. Voir t. I, p. 334, 347-349, 404, 583, etc.

[3] Cf. ci-dessus, p. 91, 158.

[4] Loisy, *op. cit.*, p. 568. Cf. ci-dessus, p. 141.

avait pu constater chez les Juifs de son temps cette inintelligence devant la théologie du Verbe incarné, qu'il prête aux contemporains de Jésus [1]. »

L'obstination des pharisiens à nier la guérison de l'aveugle-né figurerait de même « l'attitude du judaïsme à l'égard du christianisme naissant : le judaïsme ne veut pas voir le prodige d'illumination qui s'est accompli dans le monde par Jésus [2]. » Les paroles hardies que l'aveugle ose faire entendre aux membres du sanhédrin « signifient ou plutôt... peignent énergiquement l'impuissance des Juifs à expliquer le triomphe de l'Évangile, le grand mouvement chrétien [3]. » Enfin, les affronts que Pilate est censé infliger aux Juifs au sujet de leur roi « mettent en relief l'aveuglement de ce peuple qui a rejeté son Sauveur [4]. »

Mais aucune de ces insinuations n'apparaît fondée, à l'examen. Les Juifs ne sont pas seuls à se méprendre sur les paroles de Jésus ; les apôtres montrent souvent pareille inintelligence : on ne peut dire cependant que leurs contresens puissent figurer l'attitude du judaïsme, encore moins celle du christianisme, devant la théologie du Verbe incarné. Les méprises des uns et des autres tiennent à la forme particulière qu'il a plu au Christ de donner maintes fois à ses enseignements, et l'on n'est pas sans en trouver trace jusque dans les premiers Évangiles.

Nous avons souligné ailleurs [5] l'arbitraire des symbolismes rencontrés dans l'épisode de l'aveugle-né. Les pharisiens veulent à tout prix nier la guérison de l'aveugle : mais ne font-ils pas de même pour les miracles que racontent nos premiers documents [6]? Quant

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 557.
[2] Id., *ibid.*, p. 599. Voir t. I, p. 79-80.
[3] Id., *ibid.* Voir t. I, p. 98.
[4] Id., *ibid*, p. 84. Voir t. I, p. 513, 523.
[5] Au t. I, p. 80 sq.
[6] Marc, III, 6 = Matth., XII, 14 = Luc, VI, 11 ; Marc, III, 22 = Matth., XXII, 24.

aux moqueries de Pilate, elles appartiennent à l'histoire, et elles ne soulignent pas autrement que dans les Synoptiques l'aveuglement du peuple juif.

Les autres allégations du critique sont du même genre. A l'entendre, la haine obstinée des Juifs à l'égard de Jésus « représente l'attitude du judaïsme à l'égard du christianisme [1], » « le décret du sanhédrin contre Lazare est la haine mortelle du judaïsme contre l'Église naissante [2], » le discours de Jésus au valet qui le frappe s'adresse « au représentant du judaïsme incrédule et meurtrier du Christ [3]. »

Il est inutile de nous attarder à ces insinuations, déjà rencontrées dans l'examen détaillé des récits. Elles sont visiblement inspirées par l'esprit de système.

Le quatrième évangéliste ne fait donc pas, à proprement parler, le procès du judaïsme de son temps, lorsqu'il décrit l'attitude des Juifs à l'égard de Jésus. Les enseignements qu'il place dans la bouche du Christ ne se réfèrent pas davantage au conflit de la synagogue avec l'Église.

M. Loisy souligne « l'importance que prend dans les discours du Sauveur la controverse christologique. » C'est, pense-t-il, l'évangéliste qui argumente contre le judaïsme contemporain et veut lui prouver que Jésus était bien le Messie. Les objections que sont censés faire les Juifs sont donc sans doute empruntées au milieu juif qu'a fréquenté l'écrivain.

Dans ce milieu juif, on devait objecter que Jésus avait une origine connue, tandis que le Messie devait apparaître inopinément; qu'il était venu de Galilée, tandis que le Messie devait naître à Bethléem de Juda [4]. A ce Christ prétendu on contestait la qualité de

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 504.
[2] Id., *ibid.*, p. 676. Voir t. I, p. 399, 403.
[3] Id., *ibid.*, p. 839. Voir t. I, p. 482.
[4] Jean, VII, 41-42. Loisy, *op. cit.*, p. 510 sq.

maitre : n'étant pas sorti des écoles, il n'avait pu être un vrai docteur [1] ; c'était un simple disciple et imitateur de Jean-Baptiste [2]. On lui reprochait d'avoir prêché « dans un petit coin perdu de la Palestine » et de ne s'être « fait reconnaître en qualité de Messie que par quelques Galiléens ignorants [3], » de n'avoir « recruté qu'un petit nombre d'adhérents dans la dernière classe du peuple, » les chefs de la nation n'ayant pas reconnu en lui le Messie promis [4], en somme d'avoir piteusement échoué auprès des siens [5], pour se laisser finalement trahir par un de ses familiers et mettre à mort sur une croix [6].

Non content de répondre à ces objections, l'évangéliste se placerait également en face des idées juives contemporaines, pour définir le caractère spécial de la mission de Jésus et le rapport de son œuvre avec la Loi.

A la différence du Messie roi temporel et national qu'attendent les Juifs, le Christ Jésus doit s'abaisser dans le service de sa mort, comme il le fait entendre à Pierre [7]. « Mon royaume, dit-il à Pilate, n'est pas de ce monde [8]. » Ailleurs il proclame qu'il n'est pas venu pour juger, mais pour sauver, comme si telle était sa fonction propre de Christ [9]. Il se proclame, en effet, le Sauveur universel et la lumière du monde [10].

D'un autre côté, les divers témoignages de Jean Baptiste, l'épisode des noces de Cana, celui du paralytique, le rappel de la manne dans le discours sur

[1] Jean, VII, 15. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 499. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 194-195 ; Holtzmann-Bauer, *Evang. Joh.*, p. 160.

[2] III, 22-23. Loisy, *op. cit.*, p. 334. Voir t. I, p. 297.

[3] Loisy, *op. cit.*, p. 837.

[4] Id., *ibid.*, p. 530, cité ci-dessus, p. 57.

[5] Id., *ibid.*, p. 474, 694, 772.

[6] Id., *ibid.*, p. 721. Voir t. I, p. 450.

[7] Jean, XIII, 8. Loisy, *ibid.*, p. 713. Voir t. I, p. 435.

[8] XVIII, 36. Loisy, *ibid.*, p. 848. Voir t. I, p. 511.

[9] III, 17; XII, 47. Loisy, *ibid.*, p. 554. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 143.

[10] III, 17; XII, 47; cf. VI, 52; IV, 42. Loisy, *ibid.*, p. 82, 567.

le pain de vie, montrent le rapport de l'œuvre de Jésus, son Évangile et ses sacrements, avec la Loi et les institutions anciennes [1] : l'Évangile l'emporte sur la Loi, le baptême chrétien sur les ablutions légales, l'eucharistie sur la manne antique, de toute la distance qui sépare le Verbe incarné de Jean-Baptiste.

Or, de ces prétendues allusions aux controverses juives, les unes sont tout à fait improbables et arbitraires ; les autres, ou bien se rapportent aux préoccupations qui avaient cours autour même de Jésus et sont dès lors parfaitement historiques, ou bien, si elles supposent un point de vue particulier à l'époque où vivait l'évangéliste, ne nuisent en rien à l'authenticité de sa relation.

Ainsi, la réflexion de la foule au sujet du Christ qui connaît les lettres sans avoir étudié ne paraît pas le moins du monde contenir une objection à la qualité de docteur revendiquée par Jésus. Le contexte [2] montre que les Juifs sont étonnés, nullement scandalisés; ils admirent la science de cet homme qui n'a pas eu de maître, mais ne songent en aucune façon à en faire un grief contre son enseignement.

L'objection serait assez étrange chez les Juifs de la fin du premier siècle : se figuraient-ils donc le Messie sortant de leurs écoles et instruit par leurs rabbins? La surprise se comprend, au contraire, fort bien chez les auditeurs réels de Jésus : leur réflexion est analogue à celle que font entendre les Juifs, dans les premiers Évangiles, lorsqu'ils admirent comment le Sauveur enseigne, non à la façon des rabbins ordinaires, mais d'autorité [3].

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 81, 395, 453, 463. Voir t. I, p. 181 sq., 225 sq., 255 sq., et ci-dessus, p. 155.

[2] Jean, VII, 46.

[3] Marc, I, 22; Matth., VII, 28-29 ; Luc, IV, 32. Cf. Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 132.

Rien n'invite à croire que, dans l'entourage de l'évangéliste, on ait objecté contre le Messie des chrétiens qu'il n'avait pas été reconnu par les chefs du judaïsme et n'avait eu pour théâtre de sa prédication que la province galiléenne [1]. Les objections tirées de l'origine humaine de Jésus et de sa patrie connue se comprennent elles-mêmes beaucoup moins à l'époque du quatrième évangéliste qu'au temps du Sauveur et dans son milieu [2].

A-t-on meilleur droit à rapporter à des préoccupations doctrinales tardives les déclarations que fait le Christ johannique touchant sa destinée souffrante, la transcendance de son royaume, sa qualité de Sauveur et de lumière du monde? Des déclarations analogues figurent dans les discours synoptiques : le point de vue que l'on déclare récent est celui du Christ de l'histoire.

Est-ce que, dans les premiers Évangiles, Jésus n'établit pas une opposition semblable entre le Messie qu'il prétend être et celui que rêvent les Juifs? Il réagit contre les tendances de son entourage en faisant entrevoir l'idée de sa prochaine passion, de ses humiliations et de sa mort. Pierre qui s'en offusque est repris vivement [3]. Le royaume de Dieu qu'il annonce n'a rien d'un royaume terrestre et temporel : les conditions pour y entrer sont d'ordre spirituel et religieux [4]; au rebours de ce qui se passe dans les royaumes de ce monde, la première place s'y donne au plus humble [5].

[1] Voir ci-dessus, p. 45.

[2] Voir ci-dessus, p. 59 sq.

[3] Marc, VIII, 33 = Matth., XVI, 23.

[4] Cf. Matth., V-VII, XIII, etc. Loisy, *Les Évang. syn.*, t. I, p. 231 : « Le règne de Dieu n'est pas une institution politique... Les joies du royaume céleste appartiennent essentiellement à l'ordre moral; » p. 233 : « Le règne de Dieu sera un règne de justice : il faut être juste pour y avoir part... »

[5] Marc, X, 42-44 = Matth., XX, 25-27; Luc, XXII, 25-26; Marc, X, 14-15 = Matth., XIX, 14 = Luc, XVIII, 16.

A ceux qui l'interrogent sur le tribut à payer, il peut répondre : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu [1]. » Comme le Christ johannique, le Christ synoptique est venu, non pour perdre, mais pour sauver : il le déclare à diverses reprises [2]; et, en proclamant que le champ où se sème la bonne parole du royaume est l'univers, que l'on viendra à ce royaume des quatre coins de la terre, que ses disciples doivent être le sel et la lumière du monde [3], il indique suffisamment que lui-même est sauveur et lumière par rapport à tous les hommes.

L'antithèse de la manne et du pain de vie est une comparaison empruntée à l'Ancien Testament pour faire ressortir l'excellence du vrai pain céleste que Jésus donne au monde. Or, c'est bien aussi la coutume du Christ synoptique de tirer ses comparaisons de l'Écriture et de montrer sa propre supériorité, soit sur les personnages de la Loi ancienne, comme Jonas et Salomon, soit sur le temple.

Enfin,l'on trouve également dans les premiers Évangiles l'antithèse entre Jean-Baptiste et Jésus qu'offre notre document. Là comme ici, Jean-Baptiste appartient au judaïsme; il clôt le règne de la Loi et des prophètes, et annonce celui de l'Évangile [4]; il termine l'ancienne Alliance, et sert de précurseur et de témoin au Christ Jésus [5]; il administre un baptême d'eau, mais le Christ conférera le baptême dans l'Esprit-Saint [6].

En somme, ni les récits, ni les discours du quatrième

[1] Marc, XII, 17 et parall.; cf. Matth., XVII, 24-26.

[2] Marc, X, 45 = Matth., XX, 28; Luc, XIX, 10; cf. Marc, II, 17 et parall.

[3] Matth., V, 13-14.

[4] Matth., XI, 11-13; Luc, VII, 28; XVI, 16.

[5] Matth., XI, 10, 14 = Luc, VII, 27; cf. Marc, IX, 12 = Matth., XVII, 12-13; Marc, I, 2-3 = Matth., III, 3.

[6] Marc, I, 8 = Matth., III, 11 = Luc, III, 16.

Évangile n'accusent un parti pris véritable de répondre aux objections des Juifs de la fin du Ier siècle ni d'exposer la doctrine évangélique au point de vue de la controverse qu'engagent avec eux les chrétiens. Pas plus dans les enseignements qui sont attribués au Christ que dans l'attitude qui lui est prêtée à l'égard des Juifs et de leurs autorités religieuses, on ne trouve l'indice d'une préoccupation récente qui aurait inspiré à l'évangéliste une composition artificielle [1].

[1] Nous avons vu, t. I, p. 226 sq., que l'incident du paralytique de Béthesda ne représente pas l'affranchissement de la communauté chrétienne à l'égard des observances légales. Malgré les insinuations de M. Loisy, la parole de Jésus aux Juifs : « Aucun de vous n'accomplit la Loi » (Jean, VII, 19), ne fait pas non plus allusion à l'abandon de la Loi juive par les chrétiens. La parole est adressée aux Juifs : les Juifs contemporains de l'évangéliste avaient-ils donc renoncé à la Loi de Moïse ? Le langage du Sauveur se comprend fort bien, adressé aux Juifs de son entourage : il autorise la guérison opérée au jour du sabbat par l'exemple même de ses interlocuteurs, qui ne croient pas violer ce jour saint en pratiquant la circoncision ; cf. VII, 22-23. C'est un argument *ad hominem*, analogue à celui de X, 34-37. — « Scrutez les Écritures, dit Jésus aux Juifs, V, 39, puisque vous croyez y trouver la vie éternelle : ce sont elles aussi qui rendent témoignage de moi; mais vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie. » M. Loisy commente ces paroles en ces termes, p. 415 : « Le salut n'est pas dans la Loi, mais dans la foi au Christ, qui est annoncé par la Loi. C'est la doctrine de saint Paul, mais entièrement sûre d'elle-même, indiscutée, devenue le fondement du christianisme. » Or, il paraît certain que l'évangéliste ne veut aucunement insinuer que les Écritures ne contiennent pas la vie que les Juifs y cherchent : tout son Évangile montre l'estime qu'il a lui-même pour les Livres saints; il fait précisément ajouter par le Sauveur que Moïse a écrit de lui et qu'il sera leur accusateur auprès du Père, V, 45-46; cf. X, 35. Il n'y a pas d'opposition établie entre la foi aux Écritures et la foi au Christ; mais c'est la vraie foi aux Écritures qui est présentée comme devant conduire nécessairement à la foi au Christ. C'est exactement ce qu'enseignent l'Église primitive et le Christ synoptique. — Enfin, comment qualifier le chapitre VI de « triomphante apologie contre les fausses idées et les grossières objections des Juifs ou des païens » sur le mystère de l'eucharistie (Loisy, *op. cit.*, p. 465), quand on voit l'insistance du Sauveur à déclarer qu'il faut manger sa chair et boire son sang, en

Sans doute, il ne serait aucunement étonnant que, dans telle ou telle circonstance, l'écrivain ait songé à des discussions actuelles. Rien n'empêche qu'il ait tenu à justifier particulièrement auprès des Juifs contemporains l'échec subi par la prédication du Christ : cette pensée se montre assez clairement dans son prologue [1] et dans les réflexions qu'il mêle à ses récits [2]. Il a pu de même s'attacher à faire ressortir comment le Sauveur avait prévu sa trahison, avait prédit sa mort, s'y était prêté et livré spontanément, afin de corriger ce que le fait brutal offrait de déconcertant aux esprits. Mais il est clair que ces intentions apologétiques, dans la mesure où elles ont existé, ont été parfaitement compatibles avec le souci de l'exactitude.

On en trouve de semblables chez les écrivains synoptiques. Elles sont on ne peut plus légitimes, et l'on peut dire naturelles chez des historiens chrétiens. Or l'on ne peut pas plus mettre en doute la probité historique de notre apologiste tardif que celle de ses devanciers. Son souci d'expliquer l'échec du Sauveur auprès des Juifs ne lui a pas fait dissimuler cet échec lui-même. L'intention de prévenir le scandale que sont la trahison et la mort du Christ ne lui a fait voiler en rien ces incidents ignominieux. Les explications qu'il en donne, les correctifs qu'il y apporte, ne sont pas une invention de son esprit, mais sont empruntés à la réalité [3].

s'abstenant de corriger d'une façon expresse la méprise de ses auditeurs scandalisés ?

[1] Jean, I, 5, 10, 11.

[2] VII, 37-43.

[3] Voir t. I, p. 451 sq., 524 sq.

§ III. — Le IVe Évangile figure-t-il les institutions de l'Église à la fin du Ier siècle ?

Étant données les tendances que l'on suppose à notre évangéliste, il n'a pas dû se borner à décrire les rapports extérieurs de l'Église contemporaine avec le monde juif et le monde romain : il a dû s'appliquer aussi à en représenter la vie intérieure et en particulier les institutions cultuelles.

M. Loisy [1] croit trouver, en effet, dans les discours johanniques une théorie des deux grands sacrements chrétiens, baptême et eucharistie, qui aurait été inconnue du Christ de l'histoire et appartiendrait tout entière à l'évangéliste ou à l'Église de son temps.

D'après le quatrième Évangile, remarque le critique, le baptême chrétien n'est pas seulement un baptême d'eau, comme celui de Jean-Baptiste, mais aussi un baptême d'esprit ; et son efficacité essentielle, si l'on se réfère aux paroles de Jésus à Nicodème, est précisément de conférer une nouvelle naissance selon l'Esprit. « L'homme devient enfant de Dieu, il naît d'en haut par l'eau et l'esprit [2], c'est-à-dire par le rite du baptême auquel est attachée la communication de l'esprit divin [3]. » Ainsi, « l'eau et l'esprit sont les causes immédiates de la génération surnaturelle... L'ablution de l'eau et l'effusion de l'esprit suffisent à la produire. C'est la définition du baptême chrétien [4]. »

[1] Cf. Wernle, *Anf. Relig.*, p. 453 sq.; O. Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 32, 33; Schmiedel, art. *John*, col. 2527 sq.; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 148, 182; Wrede, *Charakter und Tendenz*, p. 55; Scott, *Fourth Gosp.*, p. 122-132.

[2] Jean, III, 5.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 113.

[4] Id., *ibid.*, p. 310. Cf. H. J. Holtzmann, *Neut. Theol.*, t. II, p. 497.

Aux yeux de l'évangéliste, ce sacrement serait une création nouvelle et une œuvre d'illumination. Aussi est-il représenté par l'eau de la piscine qui éclaire les yeux de l'aveugle-né, enduits de boue : « La nouvelle créature ne s'animera, n'arrivera à la lumière qu'en touchant l'eau vive de la régénération baptismale qui est figurée par la source de Siloé [1]. »

Ce serait encore un sacrement purificateur de l'âme. Jésus dit à Pierre : « Celui qui s'est baigné n'a pas besoin de se laver, si ce n'est les pieds, mais il est pur partout [2]. » « Beaucoup de Pères, déclare M. Loisy, ont vu avec raison, dans l'ablution totale, la purification de l'âme par le baptême [3]. » Cette signification apparaîtrait tout particulièrement dans le pouvoir que le Sauveur donne aux apôtres, de remettre les péchés. « Selon la pensée de l'Église primitive, remarque le critique, ce pouvoir s'exerce principalement par le baptême [4]. »

Non content d'exposer les effets de ce premier sacrement, l'évangéliste en représenterait également les rites. Ainsi la question de Jésus à l'aveugle-né « correspond à l'interrogation qui dès l'origine a précédé la collation du baptême [5]. » Quand le Sauveur dit à Pierre : « Celui qui s'est baigné n'a pas besoin de se laver, » « il est permis de se demander... si l'évangéliste ne s'est pas borné à insinuer que le baptême n'avait pas besoin d'être réitéré [6]. »

A la conception johannique du baptême se rattache très intimement celle de l'eucharistie. Les deux sacrements sont complémentaires. « Il n'est pas moins indispensable pour avoir en soi la vie éternelle de man-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 591. Voir t. I, p. 86.
[2] Jean, XIII, 11.
[3] Loisy, *op. cit.*, p. 714. Voir t. I, p. 434.
[4] Id., *ibid.*, p. 915. Voir t. I, p. 611, 614.
[5] Id., *ibid.*, p. 602. Voir t. I, p. 94.
[6] Id., *ibid.*, p. 715. Voir t. I, p. 434.

ger la chair et de boire le sang du Verbe incarné, qu'il ne l'est d'être baptisé dans l'eau et l'esprit pour avoir part au règne de Dieu [1]. »

C'est ce que le Sauveur fait entendre aux Juifs dans le discours sur le pain de vie : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle [2]. » « Certes, dit M. Loisy, Jésus n'a jamais tenu ces propos devant un auditoire juif ; il n'a point parlé de l'eucharistie, un an avant sa mort, comme d'une institution actuellement en vigueur ; mais c'est l'évangéliste qui parle par la bouche du Christ et laisse voir comment on comprenait l'eucharistie dans le milieu chrétien où il vivait [3]. »

L'effet essentiel de ce sacrement, dans la théologie johannique, est de communiquer la vie du Christ au croyant. « Le rapport habituel qui s'établlit et s'entretient entre Jésus et ses fidèles par la communion eucharistique est à concevoir comme une sorte de circumincession analogue à la relation mutuelle qui unit le Père et le Fils...Cette mutuelle inhabitation du Christ dans le fidèle et du fidèle dans le Christ se fonde sur la participation à une même vie divine, que le Fils tient du Père et qu'il communique à ceux qui le reçoivent dans le sacrement [4]. »

Mais, si la communion au corps et au sang du Christ donne la vie, elle a aussi pour résultat de purifier l'âme; et c'est pourquoi l'évangéliste a pu substituer le lavement des pieds à la distribution symbolique du pain et du vin [5]. Ici, en effet, « l'eau représente... la nourriture spirituelle de l'eucharistie, le sacrement qui restaure la vie chrétienne et qui achève chaque jour, dans

[1] Loisy, *op. cit.*, p. 459.
[2] Jean, VI, 55.
[3] Loisy, *op. cit.*, p. 461. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.* p. 182 sq.; Schmiedel, art. *John*, col. 2521, 2525.
[4] Id., *ibid.*, p. 462.
[5] Id., *ibid.*, p. 708.

le fidèle, la purification effectuée par le baptême [1]. »

Jésus déclare encore que celui qui mange sa chair et boit son sang sera ressuscité par lui au dernier jour [2] : c'est un autre effet de la communion eucharistique. « On dirait que cette résurrection ne fera que mettre en activité les forces que la communion au corps et au sang du Sauveur a déposées dans l'homme pour la transformation finale de son être [3]. »

Tout en décrivant ainsi les effets de la communion sacramentelle, l'évangéliste s'attacherait à représenter en des traits multiples le langage et le rituel eucharistiques usités à son époque. Pour exprimer la bénédiction des pains multipliés [4], il emploie le mot εὐχαριστήσας : c'est qu'il « préfère le terme sacramentel par lequel on désignait de son temps l'eucharistie [5]. » « La substitution de σάρξ à σῶμα, » dans le discours sur le pain de vie [6], est également « à expliquer par le langage liturgique et dogmatique du temps [7]. »

Si les disciples sont réunis lors des premières apparitions du Christ, il faut y voir figurées les assemblées chrétiennes, qui, à l'époque de l'évangéliste, se faisaient le dimanche, sous la présidence mystérieuse du Sauveur, et où l'on accomplissait, en mémoire de lui, le rite eucharistique de la fraction du pain [8]. Il semble d'ailleurs que « l'évangéliste ne distingue pas le repas commun, l'agape, de la bénédiction spéciale du pain et de la coupe, à laquelle se lie le sacrement; on peut croire qu'il décrit la dernière Cène confor-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 711. Voir t. I, p. 434-435.

[2] Jean, VI, 55.

[3] Loisy, *op. cit.*, p. 461.

[4] Jean, VI, 11.

[5] Loisy, *op. cit.*, p. 428. Voir t. I, p. 36.

[6] Jean, VI, 51, 53, 55 ; cf. Marc, XIV, 22 = Matth., XXVI, 26= Luc, XXII, 19.

[7] Loisy, *op. cit.*, p. 458. Cf. H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 110.

[8] Id., *ibid.*, p. 918-919, 936. Voir t. I, p. 605 .

mément à l'usage eucharistique de son temps ; dans saint Paul aussi [1] et dans la Didachè [2], l'agape et l'eucharistie ne font qu'un [3]. » Il « pense à l'agape en même temps qu'à l'eucharistie, et pensant à l'agape, il pense à la charité, dont l'agape, par son nom et en fait, est l'expression traditionnelle. » C'est pourquoi « il fonde l'enseignement de la dernière Cène sur le rapport de ces deux idées, la mort et l'amour, la passion et l'agape-amour-eucharistie [4]. »

Très précises sont d'ailleurs ses allusions aux croyances et aux pratiques qui ont trait au grand sacrement. La quantité des restes après le miracle des pains, comme la surabondance de vin aux noces de Cana, sont destinées à faire ressortir la permanence et le caractère inépuisable de l'eucharistie [5]. L'ordre que Jésus donne de ramasser les miettes du repas miraculeux accuse le respect de l'Église pour le pain sacramentel [6]. Le jeune homme qui présente les pains que va multiplier le Sauveur « devient, jusqu'à un certain point, le diacre de Jésus. Dans la pensée de l'évangéliste, il semble représenter les ministres auxiliaires de la cène eucharistique chez les premiers chrétiens [7]. » A la dernière Cène, « le pain trempé représente ce que l'on appellerait, dans le style de la théologie scolastique, une communion sous les deux espèces [8]. » Enfin, « l'allégorie de la vigne est une allusion assez directe au cérémonial eucharistique [9] et le chapitre XVII est une prière d'action de grâces, prototype des prières analogues qui se

[1] I Cor., XI, 17-34.

[2] *Didachè*, IX-XIV.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 710.

[4] Id., *ibid.*, p. 115-116, cf. p. 714. Cf. H. J. Holtzmann, *Neut. Theol.*, t. II, p. 503.

[5] Id., *ibid.*, p. 227, 429. Voir t. I, p. 41.

[6] Id., *ibid.*, p. 428. Voir t. I, p. 41-42.

[7] Id., *ibid.*, p. 427. Voir t. I, p. 24-25.

[8] Id., *ibid.*, p. 729. Voir t. I, p. 453.

[9] « Cf. Marc, XIV, 25; Matth., XXVI, 29; Luc, XXII, 18, et les

faisaient dans les communautés après le repas sacré [1]. Jean imite la liturgie primitive [2]. »

Ainsi, le quatrième évangéliste « proclame la nécessité des deux grands sacrements » et « expose les principes générateurs de la vie chrétienne, en se référant aux rites chrétiens tels qu'ils se pratiquaient autour de lui [3]. »

« Cette conception du baptême et de l'eucharistie inaugure la doctrine des sacrements. Le baptême et la Cène sont les deux mystères chrétiens, deux actes essentiels du culte et deux éléments de la foi. L'Évangile et la première Épître johannique les associent plus étroitement encore que n'avait fait Paul. Ils sont figurés ensemble dans l'eau et le sang qui sont l'objet d'un témoignage si solennel dans le récit de la passion; ils reviennent encore, joints à l'esprit, dans la première Épître; ils sont, avec l'esprit et par l'esprit, l'héritage que le Christ a laissé aux siens ; et dans la pensée de l'évangéliste, le baptême chrétien correspond au baptême de Jésus, l'eucharistie à sa mort; par l'eau vient l'esprit; par le sang vient la vie, fruit de la mort; l'un complète l'autre, et tous deux sont véhicules de l'esprit ; mais l'eau communique, le sang entretient la vie de l'esprit ; les deux extrémités de la carrière du Christ marquent les deux pôles entre lesquels évolue la vie spirituelle du chrétien [4]. »

Telle est la théorie. Voyons la réalité.

prières eucharistiques de la *Didachè*, IX, 2. » (Note de M. Loisy.)

[1] « Cf. *Didachè*, X. » (Note de M. Loisy.)

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 760.

[3] Id., *ibid.*, p. 460-461.

[4] Id., *ibid.*, p. 116. Cf. H. J. Holtzmann, *Neut. Theol.*, t. II, p. 509.

***

En ce qui concerne le baptême, la première chose que l'on devrait attendre de notre écrivain symboliste, serait, semble-t-il, qu'il figurât d'une façon très reconnaissable les divers rites de ce sacrement, tels qu'ils étaient usités à son époque. Or, nous avons déjà constaté [1] combien il était arbitraire de trouver en ses récits une allusion à l'interrogation qui précédait le baptême, à l'imposition des mains qui l'accompagnait, ou à l'interdiction de réitérer le sacrement. Ce manque absolu d'allusions à des pratiques familières à l'écrivain est d'abord assez significatif.

C'est également, nous l'avons vu [2], au point de vue d'une exégèse toute subjective que la guérison de l'aveugle-né de Siloé figure l'œuvre de création nouvelle et d'illumination spirituelle accomplie par le baptême, ou que la parole de Jésus sur la pureté intégrale de celui qui s'est baigné signifie l'effet purificateur opéré par ce sacrement dans l'âme du chrétien. Non sans doute que le quatrième évangéliste n'ait pu attribuer à bon droit un tel enseignement au Christ, puisque dans la doctrine authentique du Maître le baptême est sûrement conçu comme efficace pour la rémission des péchés [3]. Mais le fait est qu'il ne met pas ce point en valeur.

La seule doctrine que notre Évangile contienne sur le baptême est celle qui figure dans les déclarations du Sauveur touchant la nécessité de « renaître de l'eau et de l'Esprit-Saint » pour avoir accès au royaume de

[1] Au t. I, p. 94-97, 434 sq.

[2] Au t. I, p. 85 sq.

[3] Est-ce que le Christ johannique, en donnant à ses apôtres le pouvoir de remettre les péchés, vise directement l'administration du baptême, comme le prétend M. Loisy? C'est une autre question. Voir t. I, p. 614. note 1.

Dieu [1]. Il faut renaître de l'eau par le baptême, mais en même temps il faut renaître de l'Esprit : c'est par la vertu de l'Esprit que le baptême d'eau régénère véritablement le chrétien, le faisant un être spirituel et nouveau, proportionné aux conditions du royaume où il s'agit d'entrer. Cette doctrine johannique est-elle suffisamment d'accord avec la conception primitive pour être vraisemblable dans la bouche du Christ de l'histoire?

La première mention du baptême chrétien paraît se trouver dans les paroles par lesquelles Jean-Baptiste, dans les Synoptiques, déclare son infériorité à l'égard de Jésus. « Moi, dit-il, je vous ai baptisés d'eau ; mais lui, vous baptisera en Esprit-Saint [2]. » Ainsi porte la relation de saint Marc. D'après celle de saint Matthieu et de saint Luc : « Pour moi, je vous baptise en eau... mais lui, vous baptisera en Esprit-Saint et en feu [3]. » Au témoignage des Actes, le Sauveur, parlant à ses disciples au moment de son ascension, reprend lui-même l'antithèse sous cette forme : « Jean a baptisé d'eau, mais vous, vous serez baptisés en Esprit-Saint, après ces quelques jours [4]. »

Or, à prendre la déclaration de Jean-Baptiste dans la relation de saint Matthieu et de saint Luc, et à l'interpréter d'après le seul contexte immédiat de ces deux évangélistes, il semblerait que le baptême « d'Esprit-Saint et de feu, » réservé au Messie, se rapporte à son avènement messianique et qu'il se confond avec le châtiment du feu dont est menacée la paille laissée sur l'aire [5], aussi bien que l'arbre demeuré stérile [6].

[1] Jean, III, 5. Voir ci-dessus, p. 150 sq.
[2] Marc, I, 8.
[3] Matth., III, 11 = Luc, III, 16.
[4] Act., I, 5; XI, 16.
[5] Matth., III, 12 = Luc, III, 17.
[6] Matth., III, 10 = Luc, III, 9.

Mais, dans cette interprétation, on ne comprend guère pourquoi « l'Esprit-Saint » figure à côté du « feu », pour caractériser ce baptême, et pourquoi il est même mentionné seul par saint Luc. L'Esprit n'est pas généralement mis en rapport avec l'idée de châtiment ; s'il s'agit des Juifs incrédules plongés dans le feu éternel, on ne conçoit pas qu'ils aient pu être représentés comme baptisés dans le Saint-Esprit.

D'ailleurs, Jean-Baptiste parle des mêmes destinataires, pour son baptême et le baptême du Christ : « Je vous ai baptisés, » « Il vous baptisera ; » or lui-même baptise, non seulement les pharisiens et sadducéens orgueilleux [1], mais encore et surtout les Juifs fidèles. Dans saint Luc, c'est à la foule en général qu'il s'adresse, en réponse à la question que l'on se pose s'il ne serait pas le Messie [2].

Dès lors, ou bien il faut supposer que le baptême de feu dont il est question en saint Matthieu et en saint Luc ne doit pas être entendu dans le sens eschatologique, d'un baptême de colère réservé pour le grand jour du jugement, mais dans un sens plus immédiat, qui justifie l'association de l'Esprit-Saint au feu : à ce point de vue, le baptême dans l'Esprit et le baptême dans le feu ne font en réalité qu'un seul baptême, et ce ne peut être celui du feu vengeur de l'enfer. Ou bien il faudra penser que les deux évangélistes plus complets auront réuni dans une seule formule deux déclarations distinctes de Jean-Baptiste, qui se rapportent en fait à un double baptême, le baptême d'Esprit-Saint, réservé aux fidèles du Christ, et le baptême du feu éternel destiné aux méchants.

Dans l'une et l'autre hypothèses, le Précurseur attribue à Jésus, par contraste avec son baptême d'eau, un baptême en Esprit-Saint. C'est ce qui est directement

[1] Matth., III, 7.
[2] Luc, III, 15-16.

attesté par la relation de saint Marc [1]. C'est ce qui résulte également de la déclaration des Actes, où Jésus met son baptême d'Esprit-Saint en antithèse avec celui du Précurseur. Et il est à remarquer que tel est bien aussi le témoignage de notre Évangile johannique, où Jean-Baptiste présente expressément le baptême en Esprit comme l'œuvre propre du Christ.

En quoi consiste ce nouveau baptême? La parole du Sauveur, rapportée par les Actes, vise directement la communication solennelle du Saint-Esprit, qui se fera au jour de la Pentecôte [2]; et sans doute aussi s'applique-t-elle aux effusions moins éclatantes, mais pourtant analogues, qui continueront de se réaliser sensiblement aux premiers jours de l'Église [3].

La déclaration de Jean-Baptiste semble elle-même se référer à ce baptême solennel : le feu mentionné à côté de l'Esprit désignerait la forme sensible sous laquelle le divin Esprit doit se manifester à la première Pentecôte [4]. Mais ce sens ne paraît pas épuiser la por-

[1] Marc, I, 8.

[2] Act., I, 5.

[3] Cf. Act., XI, 16.

[4] Act., II, 3; cf. Luc, XII, 49 : « Je suis venu jeter un feu sur la terre, et combien je voudrais qu'il brûlât déjà ! » Il semble que Jésus veuille parler d'un *baptême de feu*, car immédiatement après il fait allusion au baptême de souffrances que lui-même doit subir : « mais j'ai un baptême dont je dois être baptisé, et combien il me tarde qu'il soit accompli ! » Luc, XII, 50. Quel est ce baptême de feu? On pourrait, en interprétant le verset 49 d'après l'analogie du verset 51, y voir désigné le feu de la persécution : le baptême annoncé aux disciples ressemblerait au baptême qui attend le Maître. Mais on peut aussi bien penser que ce baptême n'est autre que le baptême d'Esprit-Saint. En effet, aux versets suivants, 52-53, le Sauveur évoque la perspective des tribulations qui attendent les siens : or, il est remarquable qu'à l'annonce de ces mêmes tribulations les deux autres Synoptiques associent la promesse de l'assistance du Saint-Esprit, Matth., X 20-21; Marc, XIII, 11-12; cf. Luc, XII, 11-12; Jésus promet également l'effusion de son Esprit à ses apôtres pour que, soutenus par lui, ils soient au milieu des persécutions ses témoins. Luc, XXIV, 48-49 ; Act., I, 5, 8 ; cf. V, 22.

tée de la formule, ni même exprimer sa signification directe et principale. On ne comprendrait guère que le Précurseur annonçât avec un tel relief, dès le premier jour, un événement qui, après tout, ne devait être qu'un fait transitoire, et pour ainsi dire anormal, dans l'Église. On a, au contraire, les meilleures raisons de penser que son langage est ici métaphorique, comme il l'est dans l'ensemble de son discours, rapporté dans tous nos documents.

Est-ce que le feu dont il parle ne serait pas simplement une figure expressive de l'efficacité particulière du baptême réservé au Christ ? Le Sauveur aussi doit baptiser : il baptisera d'eau comme son Précurseur; mais, sous cette forme commune, ce sera en réalité un baptême d'Esprit ; et, entre l'efficacité des deux baptêmes, il y aura toute la différence qui existe entre l'efficacité purificatrice de l'eau et celle du feu. L'eau du baptême de Jean ne fait pour ainsi dire autre chose que laver le corps ; le baptême du Christ, étant un baptême dans l'Esprit, sera comme un feu qui purifiera intérieurement les âmes et les renouvellera. Cette interprétation paraît répondre à la plus sûre portée du texte. Si elle est fondée, nous trouvons donc dans la bouche même de Jean-Baptiste une allusion assez nette au baptême chrétien.

D'autre part, on a de bons motifs de penser que Jésus a en effet institué, pour les candidats au royaume de Dieu, un baptême à la fois baptême d'eau et baptême d'Esprit. La relation de saint Matthieu [1] nous le montre donnant à ses apôtres l'ordre de baptiser toutes les nations « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » La finale de saint Marc [2] suppose une institution semblable. Ce baptême paraît bien être

[1] Matth., xxviii, 19. Sur l'authenticité de ce texte, voir *Jésus Messie*, p. 334-336.

[2] Marc, xvi, 16. Sur la valeur de cette finale, voir t. i, p. 591, note 1; 594, note 4.

un baptême proprement dit, initiant à la profession de chrétien. Le Sauveur n'a donc pas seulement parlé par métaphore du baptême d'Esprit-Saint à recevoir à la Pentecôte, comme il a parlé du baptême de souffrances qui lui était destiné en sa passion [1] : il a parlé encore d'un baptême chrétien, analogue pour la forme au baptême d'eau de Jean-Baptiste, mais, au fond, incomparablement supérieur par sa nature intime et ses effets.

L'étude des pratiques et des idées de l'Église primitive confirme pleinement cette induction. Au jour même de la Pentecôte, nous voyons les apôtres demander à ceux qui croient à leur prédication de se faire baptiser au nom du Christ Jésus. « Faites pénitence, dit Pierre aux Juifs qu'il vient de convertir, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ, pour la remise de ses péchés; et vous recevrez le don de l'Esprit-Saint [2]. » Le baptême d'eau au nom du Christ Jésus, tel est le rite qui est imposé dès l'origine et qui ne cesse d'être employé pour l'initiation chrétienne [3].

Cette pratique est si immédiate, si générale, regardée comme si normale et si nécessaire, que l'on est en droit de la faire remonter à un ordre exprès du Sauveur, tel que celui que rapporte saint Matthieu, alors même que nous ne trouvons pas mention, dans les Actes, de la formule trinitaire rattachée à l'ordre du Sauveur par le premier évangéliste [4].

Or, quels sont, dans la pensée de cette Église primitive, le rôle et l'efficacité du baptême chrétien? Le baptême au nom du Christ Jésus semble envisagé par les apôtres comme étant une condition préalable et nécessaire pour la communication de l'Esprit, qui se

[1] Marc, x, 38; Luc, xii, 50.
[2] Act., ii, 38.
[3] Act., viii, 16, 36-38; x, 47-48; xix, 5.
[4] Cf. *Jésus Messie*, p. 336, 467.

fait par l'imposition des mains [1]. Toutefois, la communication de l'Esprit, qui viendrait ainsi normalement après le baptême, paraît être une communication spéciale et extraordinaire, se traduisant à cette époque primitive par des effets extérieurs et des grâces sensibles [2]; il arrive même, dans le cas du centurion Corneille et de ses compagnons, qu'elle est accordée antérieurement à la réception du baptême [3]. Il se peut donc que, sans préjudice de cette communication particulière de l'Esprit du Christ, qui s'accomplit ordinairement par l'imposition des mains, le baptême donne déjà lui-même au chrétien une participation invisible, néanmoins très réelle, à l'Esprit divin.

A bien considérer les textes, en effet, le baptême est surtout pour la réception de l'Esprit : il en est la condition et le moyen; il semble que l'imposition des mains soit un simple complément du rite baptismal; et la communication spéciale qu'elle fait du Saint-Esprit, une extension et un développement d'une communication essentielle du même Esprit, déjà opérée par le baptême.

C'est, par le fait, une idée couramment exposée et mise en haut relief dans les diverses Épîtres de saint Paul, que le chrétien possède en lui l'Esprit de Jésus-Christ et, par ce divin Esprit, sa vie, si bien que par la vertu de cet Esprit-Saint il est intérieurement uni et incorporé au Christ, ne faisant qu'un avec lui, participant à ses mystères, à ses mérites, à l'efficacité de sa rédemption, à sa filiation divine [4]. L'Apôtre va jus-

[1] Act., II, 38; VIII, 15-17; XIX, 2-6.

[2] Transports : Act., II, 13, 33. Vision extatique : VII, 55. Inspiration et connaissance surnaturelles : V, 3, 9; XIII, 2, 4, 9; XV, 28. Prophéties : II, 17, 18; XIX, 1 sq. Don des langues : II, 4, 46; XIX, 1 sq. Louanges : X, 46. Foi et sagesse : VI, 3, 5. Ardeur dans la prédication : IV, 31, 33. Force dans le témoignage : V, 32.

[3] Act., X, 44.

[4] Rom., V, 5; VIII, 9-17, 29-30; I Cor., II, 12; III, 16; V, 19; Gal.

qu'à parler d'une régénération, ou d'une renaissance, qui produit dans le chrétien une créature nouvelle et le fait véritablement enfant de Dieu [1]. Or, ce qui incorpore ainsi le fidèle à Jésus-Christ, ce qui lui infuse son Esprit, c'est l'acte même qui le fait chrétien, savoir le baptême.

Voilà pourquoi l'Apôtre peut dire que tous ceux qui ont été *baptisés* dans le Christ ont été marqués par son Esprit pour le jour de la rédemption, et ont reçu participation véritable de cet Esprit-Saint pour vivre intérieurement d'une vie nouvelle, qui est la vie même du Christ, auquel ils se trouvent incorporés [2]. Le baptême a donc pour vertu propre de créer dans le chrétien l'être nouveau dont il était question tout à l'heure, de former en lui le Christ par la communication de son Esprit. C'est bien le « bain d'Esprit-Saint, bain de régénération et de renouvellement, » dont parle l'Épître à Tite, qui nous fait héritiers de la vie éternelle, en nous justifiant par la grâce de Jésus-Christ notre Sauveur [3].

Or, cette doctrine de saint Paul est exposée d'une façon trop naturelle, trop courante, dans ses Épîtres les plus diverses et celles mêmes qu'il adresse à des chrétientés non évangélisées par lui, comme l'Église de Rome, pour qu'elle n'ait pas fait partie de la croyan-

III, 26 ; IV, 5-7 ; Éph., II, 5, 6, 18, 22 ; IV, 23, 24 ; Col., II, 13 ; III, 1 ; I Thess., IV, 8 ; cf. I Jean, III, 24 ; IV, 13.

[1] Rom., VI, 11 ; Gal., VI, 15 ; II Cor., V, 17 ; Éph., IV, 24 ; Col., III, 10 ; I Pierre, I, 3, 14, 23 ; II, 2, 24 ; IV, 2.

[2] I Cor., XII, 13 ; II Cor., I, 21-22 ; V, 5 ; Gal., III, 27 ; Éph., I, 13 ; IV, 30 ; Col., II, 12 ; Rom., VI, 3-4 ; Hébr., VI, 4 ; I Pierre, III, 21 ; cf. I Jean, II, 20, 27. — Saint Paul enseigne même expressément, à l'exemple du Christ johannique à Nicodème, que ce qui est chair et sang ne peut entrer en possession du royaume de Dieu, la corruption ne pouvant acquérir l'incorruptibilité : c'est pourquoi il nous faudra être transformés ; nous recevrons un corps spirituel, à l'image du corps de Jésus ressuscité, pour avoir part à son royaume et à sa gloire. I Cor., XV, 42-53.

[3] Tit., III, 5-6.

ce commune de l'Église. Et cette croyance elle-même se conçoit-elle dans des chrétientés contemporaines des apôtres, en relations intimes avec les disciples et témoins directs de Jésus, sans appui sur l'enseignement personnel du Sauveur?

Une déclaration pareille à celle que le Christ johannique fait à Nicodème, touchant la nécessité de devenir un être nouveau en recevant l'Esprit-Saint par le moyen du baptême, se trouve donc, à tout prendre, dans l'exacte vraisemblance de l'histoire. L'on peut ajouter que la réserve mystérieuse avec laquelle le Sauveur formule sa déclaration se comprend beaucoup mieux de la part du Christ historique que de l'évangéliste lui-même.

***

Trouve-t-on plus sûrement que le rédacteur reproduit les idées de l'Église au sujet de l'eucharistie?

On ne peut le conclure du mot εὐχαριστήσας employé dans le récit de la multiplication des pains : ce n'est pas, à cet endroit et au point de vue de l'évangéliste, un terme sacramentel [1]. L'emploi du mot σάρξ, dans le discours sur le pain de vie, ne l'indique pas davantage : l'expression est amenée tout naturellement, parce qu'il s'agit de désigner le corps du Sauveur en tant que nourriture.

Les prétendues allusions à la pratique des dimanches chrétiens, à l'usage du pain trempé, au ministre auxiliaire de l'eucharistie, à la permanence du sacrement, sont, de leur côté, tout à fait arbitraires. Il est, au contraire, assez significatif que l'écrivain n'a pas la moindre référence au rite fondamental, et bien connu, de la rupture du pain [2]. Cela ne dispose guère à

[1] Voir t. I, p. 36-37.
[2] Voir t. I, p. 37-38.

croire qu'il se soit inspiré le moins du monde de la liturgie primitive.

De fait, il est beaucoup plus naturel de penser que ce sont les prières eucharistiques de la liturgie ancienne qui dépendent des entretiens tenus par le Sauveur après la Cène et dont la tradition avait gardé le souvenir, et non le compte rendu johannique de ces entretiens qui reflète la liturgie contemporaine de l'auteur. De même, le fait que l'évangéliste associe l'idée de l'eucharistie à celle d'un repas répond à une réalité de l'histoire, beaucoup plus qu'à une intention didactique : l'eucharistie, de par sa nature même, n'est-elle pas une nourriture, et le Christ historique ne l'a-t-il pas instituée au cours de la dernière Cène, en faisant entrevoir le festin futur du royaume des cieux [1]?

Reste donc à savoir si la nature et les effets du sacrement eucharistique ont pu être décrits par le Christ historique, tels que les décrit le Christ de saint Jean.

La prétendue allusion à l'efficacité purificatrice de l'eucharistie, signalée dans l'épisode du lavement des pieds, doit évidemment rester hors de considération : sans mettre en doute que la communion sacramentelle ait très réellement cette efficacité, il paraît clair que l'évangéliste n'a pas eu l'intention de nous l'apprendre [2]. Toute la doctrine qu'il nous donne sur ce sujet est contenue dans le discours sur le pain de vie et peut

[1] Tel est le témoignage des trois Synoptiques et de saint Paul. M. Loisy en est venu à le récuser, parce que le critique rationaliste ne peut admettre que le Christ de l'histoire ait prévu sa mort avec cette certitude, se soit déclaré le Rédempteur des hommes, ait institué un rite qu'une Église devait observer en souvenir de lui. A la dernière Cène, Jésus aurait simplement présenté du pain et du vin à ses disciples, en leur faisant entendre que ce repas était le dernier qu'il dût prendre avec eux, avant l'arrivée du royaume. *Les Évang. syn.*, t. II, p. 536-541. Rien de plus arbitraire qu'une telle hypothèse, et rien de plus contraire aux données fermes de l'histoire. Cf. *Les théories de M. Loisy*, p. 335-341.

[2] Voir t. I, p. 433 sq.

ainsi se résumer : pour avoir part à la vie éternelle, il faut communier au Christ, manger sa chair et boire son sang; cette communion fait passer en nous sa vie, lui-même, si bien que nous sommes en lui et lui en nous; en vertu de quoi, nous avons droit à être par lui ressuscités au dernier jour pour vivre éternellement.

Or, dans la relation synoptique de la dernière Cène, nous voyons également le Sauveur, après avoir identifié le pain à son corps et le vin à son sang, donner l'un et l'autre en nourriture à ses apôtres, en leur prescrivant de faire de même après sa mort, en mémoire de lui [1]. La pratique de l'Église primitive, attestée par la première Épître aux Corinthiens [2], connaît en effet l'usage du repas et de la communion eucharistiques. Quelle est la nature intime et l'efficacité réelle de cette communion?

Jésus présente aux apôtres le pain comme étant son corps, donné et livré pour eux, le calice de vin, comme contenant son sang, le sang de la nouvelle alliance, répandu pour un grand nombre en rémission des péchés [3]. La communion est donc au corps et au sang du Rédempteur immolé. Il ne s'agit pas seulement de commémorer par un acte sensible la mort sanglante du Maître disparu, en attendant son prochain retour avec le royaume, mais bien de s'unir, en se l'incorporant, à la chair et au sang de la victime rédemptrice, et par là de s'assimiler l'efficacité même de sa rédemption, de s'approprier cette rémission des péchés et cette destination à la vie éternelle qui sont l'effet propre de la mort salutaire du Christ.

Dans ces conditions, le rôle de la communion eucharistique offre une réelle analogie avec celui du baptême qui remet aussi les péchés et voue à l'éternelle vie. Et

[1] Marc, XIV, 22-24 = Matth., XXVI, 26-28 = Luc, XXII, 17-20; I Cor., XI, 23-26.

[2] I Cor., XI, 20-34.

[3] Ci-dessus, p. 249, note 1.

puisque le baptême n'opère ces effets qu'en infusant dans l'âme du chrétien l'esprit et la vie du Christ Jésus, il est logique de penser que tel est aussi essentiellement l'effet de la communion au corps et au sang du Sauveur.

Est-ce à dire que la communion eucharistique soit à assimiler pleinement au baptême et n'en constitue pour ainsi dire qu'un doublet? Cela n'est pas vraisemblable. Aussi bien Jésus a-t-il donné au second la forme d'une nourriture, comme au premier celle d'une ablution. Une différence d'effets intérieurs doit correspondre à la diversité des formes externes. Le baptême est avant tout destiné à purifier l'âme et à l'initier à la vie spirituelle du Christ. La communion eucharistique, complément et non simple réédition du baptême, doit surtout nourrir, accroître, développer l'esprit et la vie du Christ, dont le baptême a déposé en nous le germe. Cela étant, on comprend qu'elle complète et affermisse aussi en nous le droit donné par le baptême à la résurrection finale, puisque cette résurrection marquera le plein épanouissement de la vie qui a été infusée par le premier sacrement et alimentée par le second, le développement parfait de l'être mystérieux que l'un aura créé et l'autre fortifié.

S'il est vrai que ce rôle et cette efficacité de l'eucharistie répondent bien à l'intention du Sauveur, telle qu'on peut la déduire des renseignements très sobres fournis par les Évangiles synoptiques, interprétés d'après les croyances de l'Église primitive, il faut lui reconnaître une harmonie réelle avec l'idée qu'en offre notre document. L'enseignement du Christ johannique sur ce sujet s'accorde avec les déclarations du Christ de l'histoire, et rien n'empêche qu'il ait été fourni dans la circonstance que décrit notre Évangile¹

C'était un an avant la mort du Sauveur; mais il est clair que le discours ne suppose pas nécessairement

l'institution de l'eucharistie déjà réalisée, comme l'insinue gratuitement M. Loisy. Le critique reconnaît lui-même ailleurs que le quatrième évangéliste garde la perspective de ses devanciers, en maintenant l'institution du sacrement à la dernière Cène, la veille de la mort. Cela paraît, en effet, incontestable. On ne peut donc supposer que l'écrivain ait commis la maladresse de faire parler le Sauveur, dès son chapitre VI, comme si cette institution était un fait accompli. Le langage de Jésus au présent peut très naturellement, en effet, s'interpréter d'une réalité future, d'avenir indéterminé, présentée comme imminente ou actuelle par simple façon de parler. Ce procédé didactique est assez habituel au Christ johannique [1], et se retrouve dans les discours mêmes du Christ synoptique [2].

D'autre part, il est certain que le rattachement du discours à l'épisode de la multiplication des pains, la détermination précise du temps et du lieu où il fut prononcé [3], le développement très naturel et le progrès très habile des déclarations du Christ, constituent pour le discours une garantie précieuse d'authenticité.

On peut distinguer en ce discours comme deux parties. Dans une première partie [4], Jésus, prenant occasion du miracle de la multiplication des pains et de l'empressement des Juifs autour de lui, les invite à s'occuper plutôt de la nourriture de vie éternelle que doit leur donner le Fils de l'homme. Cette nourriture, c'est lui-même : il est le pain vivant, le pain de vie, le vrai pain de Dieu, descendu du ciel, comme la manne, mais pour donner la vie au monde, à ceux qui croiront

[1] Jean, III, 13; V, 25; VII, 33; VIII, 21; XII, 23, 31; XIII, 31; XIV, 2, 4; XX, 17; cf. III, 13; V, 24.

[2] Matth., V, 3, 10, 12 = Luc, VI, 20, 23; Matth., XVIII, 20; Luc, XIII, 32; XX, 36; Matth., XXVI, 18; Marc, XIV, 21 = Matth., XXVI, 24 = Luc, XXII, 22, 20; XXIV, 48, 49.

[3] Cf. ci-dessus, p. 31 sq.

[4] Jean, VI, 26-47. Les autres divisions indiquées ci-dessus, p. 33, ont conçues à un point de vue différent.

en lui, attirés par son Père : ceux-là, il ne les perdra pas, mais les ressuscitera au dernier jour pour une vie sans fin.

Dans une deuxième partie [1], Jésus, après avoir répété qu'il est le vrai pain descendu du ciel pour donner la vie, présente ce pain comme devant être mangé, et il précise que ce pain est sa chair donnée pour la vie du monde, ajoutant que pareillement il faut boire son sang : à cette condition de manger sa chair et de boire son sang, on participera à sa vie, et l'on sera ressuscité par lui à jamais.

Très remarquable est la manière dont le Sauveur part d'un fait sensible pour y greffer son instruction, suivant sa méthode familière, et très remarquable aussi la façon habile dont il mêle la lumière et l'ombre, la clarté et le symbole. Il se dit le pain de vie à l'occasion des pains multipliés, comme il s'est dit l'eau de vie éternelle auprès du puits de Jacob : l'on pourrait croire que c'est dans le même sens métaphorique. D'autant qu'il identifie d'abord ce pain de vie simplement à lui-même, et qu'il parle seulement de venir à lui et de croire en lui [2]. La déclaration même qu'il fait de sa venue du ciel est singulièrement atténuée par le rapprochement de la manne tombée également du ciel; la comparaison symbolique dut voiler en partie aux regards des Juifs ce que la déclaration avait de clarté et de force trop grandes pour leurs esprits mal préparés.

Cette première partie du discours amène donc très habilement et très opportunément la seconde. Progressivement le Sauveur en est venu à présenter la nourriture de vie comme étant sa chair, donnée pour la vie du monde [3]. Ces paroles font songer à un sacri-

[1] Jean, VI, 48-59.

[2] Cf. Maldonat, *In Joan.*, VI, 35; Fillion, *S. Jean*, p. 128, 134; Knabenbauer, *In Ioan.*, p. 226; Calmes, *S. Jean*, p. 246.

[3] Cf. ci-dessus, p. 155-156.

fice de lui-même, à une immolation de son corps, pour procurer aux hommes le salut [1]. La mention du sang, qui vient se juxtaposer à celle de la chair, complète cette signification.

Et que veut dire le Sauveur, quand il parle de « manger » cette chair et de « boire » ce sang? Les métaphores rencontrées dans les déclarations précédentes feraient d'abord croire à une alimentation symbolique : il s'agirait d'une simple adhésion par la foi au Christ rédempteur. Cependant le parallélisme parfait qui existe entre ces déclarations de Jésus et sa conduite à la dernière Cène, où il transforme le pain en son corps et le vin en son sang; d'autre part, l'insistance avec laquelle le Sauveur parle de nourriture et de breuvage, de manducation et de boisson, rapprochée de cette même Cène où il donne son corps à manger sous l'apparence du pain et son sang à boire sous l'espèce du vin, ne permettent pas de douter que, dans cette fin du discours, le Christ johannique ne parle de l'eucharistie et de la communion eucharistique.

Sans comprendre exactement le mystère, les auditeurs sentent la force particulière des termes employés. Mais précisément l'évangéliste rapporte comment un certain nombre de disciples sont scandalisés et abandonnent le Maître. Par la bouche de Pierre, les apôtres protestent de leur foi ; mais pour eux aussi, la parole dut rester bien mystérieuse, jusqu'au jour de l'institution du sacrement et à la pleine illumination du Saint-Esprit.

Nous avons vu comment l'attention à mettre en relief la défection des disciples exclut toute préoccupation apologétique et confirme l'authenticité du discours reproduit par l'écrivain [2]. Le titre même de

[1] Jean, III, 14-15 ; X, 15 ; XII, 25, 32 ; XV, 13. Cf. Batiffol, *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*, dans la *Revue bibl.*, 1903, p. 520.

[2] Cf. ci-dessus, p. 34 sq.

« Fils de l'homme, » placé dans la bouche du Sauveur, témoigne, d'une façon significative, en faveur de cette authenticité [1].

La doctrine johannique de l'eucharistie n'est donc pas plus que celle du baptême, une théorie propre à l'évangéliste. Si l'on peut dire que cette conception inaugure la doctrine des sacrements chrétiens, il est encore plus juste d'affirmer que l'inauguration de la doctrine vient directement du Sauveur.

Il ne serait sans doute pas étonnant que dans la pensée de l'évangéliste les deux sacrements se soient trouvés étroitement unis : dès les premiers jours de l'Église ils ont été regardés comme les deux grands mystères chrétiens, et déjà ils occupent la place principale dans la relation synoptique des enseignements de Jésus. Il est cependant très contestable que, dans la première Épître johannique, notre auteur vise le baptême chrétien et l'eucharistie, en parlant de Jésus-Christ qui est « venu par l'eau et le sang [2] : » il songe beaucoup plutôt au baptême reçu par le Christ et à sa mort sanglante [3].

A plus forte raison peut-on douter qu'au chapitre XIX de l'Evangile [4] il songe à présenter ces deux mêmes sacrements comme étant « avec l'esprit et par l'esprit l'héritage que le Christ a laissé aux siens. » Si l'évangéliste créait de lui-même ce symbole, il ne mentionnerait pas l'eau, qui est censée figurer le premier mystère de l'initiation chrétienne, après le sang qui symboliserait le sacrement accessoire et

[1] Cf. ci-dessus, p. 104-105, 344-345.

[2] I Jean, v, 6.

[3] Voir *L'origine du quatr. Évang.*, p. 379, note 1. Cf. Loisy, *Les Évang. syn.*, t. I, p. 15 : « On ne doit pas s'étonner de trouver, dans la première Épître johannique, que le Christ est *venu par l'eau et par le sang*, le baptême et la passion marquant toujours les deux termes de sa manifestation terrestre. »

[4] Jean, XIX, 34.

complémentaire. Il est beaucoup plus probable, si l'eau a quelque signification, qu'elle représente comment le sang du Christ lave les péchés du monde, et que cette mention a été, non imaginée par l'évangéliste, mais empruntée par lui à la réalité [1].

Les considérations que fait M. Loisy sur le rapport du baptême chrétien avec le baptême de Jésus, et de l'eucharistie avec sa mort, ont un réel fondement. Le baptême, qui infuse au fidèle l'Esprit du Christ, correspond, d'une certaine manière, au baptême même qu'a reçu le Sauveur, et où il a été investi sensiblement du Saint-Esprit. L'eucharistie, de son côté, correspond à sa mort, puisqu'elle contient le corps et le sang du Christ immolé, et que, par la communion à ce corps et à ce sang, elle nous donne la vie qu'ils nous ont méritée. Tout cela est fort juste. Mais ce double rapport n'a pas été inventé par notre écrivain.

Il se trouve déjà dans l'histoire synoptique et dans la croyance de l'Église des premiers jours. C'est Jésus lui-même qui a associé l'eucharistie à sa passion rédemptrice [2]. Quant à son baptême, il est bien le prototype du baptême chrétien. Aux bords du Jourdain, Jésus a été investi solennellement de l'Esprit de Dieu et déclaré par le Père son Fils bien-aimé : dans la piscine baptismale, le fidèle est pareillement consacré à la Trinité sainte et il devient, à l'image du Christ, fils de Dieu, étant rendu participant du même Esprit et de la même vie.

M. Loisy explique enfin fort bien que l'un et l'autre sacrements, dans la pensée du quatrième évangéliste, ne sont ni de simples rites symboliques sans efficacité spirituelle, ni de purs symboles spirituels sans élément matériel et sensible, mais bien des rites à la fois

[1] Voir *L'origine du quatr. Évang.*, p. 379-380 ; t. I, p. 560.

[2] L'eucharistie est instituée dans les préliminaires de la passion et doit être un mémorial de la mort de Jésus. Sur l'attitude nouvelle de M. Loisy à cet égard, voir ci-dessus, p. 249, note 1.

matériels et spirituellement efficaces, « des signes tout pleins de l'esprit divin, de la vie divine qui sont en Jésus, et que Jésus glorifié communique à ses fidèles [1]. » « Sa conception du baptême et de l'eucharistie, dit-il, est en harmonie parfaite avec sa doctrine de l'incarnation. La notion du Verbe incarné n'exclut pas l'humanité qui est l'instrument de sa révélation; la notion de l'esprit n'exclut pas les éléments sacramentels qui sont les instruments de son action [2]. »

Mais cela encore correspond à la nature réelle de nos sacrements, tels qu'ils ont été institués par le Christ et appréciés par l'Église primitive. Comme le Christ johannique, le Christ synoptique est chair et esprit; dans son humanité il possède l'Esprit de Dieu; il est homme et il est Fils de Dieu. Son baptême est un baptême d'eau, mais aussi d'esprit. Le rite qui le constitue extérieurement opère intérieurement ce qu'il signifie : il agit sur l'âme en même temps que sur le corps ; l'Esprit de Dieu qu'il paraît appeler sur le fidèle, comme sur le Sauveur aux bords du Jourdain, se répand réellement en son âme pour l'initier à la vie spirituelle du Christ et le faire, par lui, en lui, enfant de Dieu et héritier du royaume.

Et de même, l'eucharistie ne contient pas seulement du pain et du vin, mais, sous ces apparences vulgaires, la chair et le sang du Sauveur, le Christ lui-même avec toute l'efficacité de sa passion rédemptrice ; et c'est à cette passion rédemptrice, donc à l'esprit et à la vie du Rédempteur, que participe le fidèle, en communiant sensiblement à sa chair et à son sang.

Tout bien considéré, il ne semble donc pas que le quatrième évangéliste attribue au Sauveur, touchant les deux grands sacrements chrétiens, des théories où se refléteraient seulement les spéculations de la troisième génération chrétienne.

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 471.
[2] Id., *ibid.*, p. 457.

Supposé pur théologien, dépourvu de tradition personnelle et insouciant à l'égard de l'histoire, il aurait, semble-t-il, accusé en traits nettement reconnaissables, dans les discours prêtés au Christ, comme dans ses récits, les croyances et les usages de l'Église à cet égard. Le rituel des assemblées chrétiennes, les cérémonies du culte, la liturgie des divins mystères, les pratiques concernant l'administration du baptême, la célébration de l'eucharistie, se seraient projetées en son écrit en allusions bien autrement distinctes, en figures bien autrement expressives. Le fait que ces allusions font défaut, en ce qui regarde le culte et la liturgie, et que les déclarations attribuées au Christ touchant la nature et les effets des deux sacrements s'harmonisent avec la foi première de l'Église et le sens des institutions authentiques de Jésus, s'unit aux garanties que nous avons par ailleurs de l'information personnelle de l'écrivain, pour nous assurer que ces déclarations sont attribuées au Sauveur à bon escient et conformément à l'histoire.

§ IV. — Le IVe Évangile transforme-t-il l'idée du royaume de Dieu ?

D'après ce que nous avons vu jusqu'à présent, les discours du Christ johannique ne reflètent pas, à proprement parler, les faits accomplis entre la mort de Jésus et l'époque qui a vu naître notre document ; ils sont indépendants du milieu où se déployait l'action extérieure de l'Église en cette fin du Ier siècle ; ils n'accusent pas davantage l'état des institutions chrétiennes autour de l'évangéliste : sont-ils aussi étrangers à l'esprit qui animait l'Église de son temps ?

Et tout particulièrement, n'attestent-ils pas les modifications profondes qu'une expérience de plus d'un

demi-siècle avait fait subir à l'idée traditionnelle du royaume de Dieu et à l'eschatologie primitive?

M. Loisy, avec les autres critiques symbolistes, le pense, et il insiste sur ce sujet important. Dans les premiers Évangiles, dit-il, « l'eschatologie tient une très grande place : Jésus ne cesse pas d'annoncer l'avènement du royaume des cieux et de présenter cet avènement comme prochain; sans doute, il le conçoit comme déjà réalisé en quelque façon par l'Évangile, mais la perspective eschatologique est maintenue jusque dans les derniers discours et jusque dans la dernière Cène [1] : tout est subordonné à cette idée du royaume ; les vertus réclamées par l'Évangile sont les conditions d'admission au royaume ; les exhortations morales sont une invitation à se tenir prêt pour la venue du royaume ; si, dans la dernière partie de son ministère, Jésus parle davantage de lui-même, il se donne comme le ministre du royaume ; s'il ne peut l'introduire maintenant, il reviendra de la mort pour le réaliser sur la terre [2]. »

Dans le quatrième Évangile, au contraire, « il est rarement question du royaume de Dieu, et l'on peut dire que ce royaume a changé de signification; la perspective eschatologique subsiste à l'arrière-plan, mais on est presque obligé de la deviner, car elle ne se définit pas souvent en termes exprès dans les discours [3]. »

Sans doute, « il n'est pas évident que l'auteur ait voulu réagir contre l'eschatologie apocalyptique et millénariste [4]; mais il est certain que la parousie a perdu pour lui une grande partie de son importance et de sa signification. »

« Le Christ prédit sa réunion future avec ses disciples, mais non pas son retour sur les nuées ; il revien-

[1] Marc, XIV, 25; Matth., XXVI, 29; Luc, XXII, 18.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 74.
[3] Id., *ibid.*
[4] Opinion de H. J. Holtzmann, *Neut. Theol.*, t. II, p. 511.

dra habiter dans les siens par le Paraclet; il instituera en eux et par eux une société qui possédera la vie éternelle par la connaissance du vrai Dieu et par l'amour ; l'Église perpétuera l'incarnation et réalisera le royaume des cieux ; l'Antéchrist est déjà vaincu en Satan par la mort du Sauveur ; le jugement s'accomplit par la seule prédication de l'Évangile, les enfants de Dieu entrant dans la vie par leur adhésion au Christ, les incrédules étant déjà condamnés par le fait de leur incrédulité ; la vie que reçoit le fidèle est la vie éternelle, qui le rend vivant malgré la mort, en sorte que celle-ci n'a plus de sens pour le chrétien; la fin du chrétien, comme celle du Christ lui-même, est un passage à Dieu et à la gloire, non une interruption de la vie; la mort n'a pas plus de droits sur les enfants de Dieu que sur le Verbe incarné. »

« Cette transposition psychologique et mystique de l'eschatologie primitive se rattache, en quelque manière, à l'idée synoptique du royaume de Dieu déjà présent, mais elle la modifie profondément en l'intériorisant ou en l'individualisant. Quant au royaume à venir, elle le renvoie aux dernières limites d'une perspective plus éloignée, et elle en mortifie l'attente en le faisant presque superflu [1]. » « Le sentiment de la présence invisible du Christ au milieu des siens l'emporte sur l'attente de son retour visible [2]. »

« Dieu est déjà présent avec le Christ dans chaque fidèle et dans l'Église; le royaume des cieux a fait place

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 117. Cf. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 184 : « Il tend à réduire la venue et le retour de Jésus à des faits purement spirituels ; il présente la résurrection et le jugement comme des phénomènes internes incessamment accomplis dans la conscience. Mais il s'arrête à moitié chemin... Le jugement interne et actuel de la conscience n'exclut pas l'appareil extérieur du dernier jour. » Jülicher, *Einleit.*, p. 358; Wernle, *Anf. Relig.*, p. 301, 451; Schmiedel, art. *John*, col. 2531; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 143, 260-263, 304-305.

[2] Id., *ibid.*, p. 817.

au règne spirituel de Jésus ; la société des saints sur la terre est déjà la Jérusalem céleste; Dieu est déjà tout en tous; le Christ ménage cette union des hommes avec Dieu, cette communication de la vie divine à tous les siens, par la foi en lui, par l'union mystique de la charité, par le mystère de ses sacrements, le sacrement de la nouvelle naissance par l'eau et par l'esprit, qui est le baptême, le sacrement de la vie spirituelle, entretenue par un pain céleste, par le corps et le sang du Christ lui-même, qui est l'eucharistie; ainsi la vie intime de l'Église se traduit dans l'enseignement johannique et y prend place à côté de la doctrine concernant la personne du Christ, son origine éternelle et sa mission universelle, ou plutôt ces deux éléments se fondent en une théorie grandiose, spirituellement vivante, du Christ éternel et de sa vie dans les âmes, c'est-à-dire dans l'Église qui se perpétue sur la terre. »

« Ainsi Jean dépend de la Synopse comme de son point de départ, mais il représente l'Évangile avec une expérience de trois quarts de siècle, l'Évangile de l'Église organisée en royaume de Dieu sur la terre, tandis que les Synoptiques représentent encore, dans l'ensemble, l'Évangile annoncé par Jésus [1]. »

Examinons les discours johanniques où sont censées contenues les idées que vient de nous exposer M. Loisy, et voyons si la situation est bien telle qu'il nous la décrit.

***

Dans le discours à Nicodème, Jésus parle du royaume de Dieu et des conditions nécessaires pour y atteindre. Est-il vrai que ce royaume soit conçu autrement

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 74-75.

que dans les discours du Christ synoptique et qu'il ait « changé de signification »?

D'après M. Loisy, le colloque de Jésus avec Nicodème serait une adaptation johannique de l'épisode des premiers Évangiles où l'on voit un magistrat demander au Christ ce qu'il faut faire pour posséder la vie éternelle [1]. « La réponse historique du Sauveur, observe le critique, posait les conditions morales de l'admission au royaume des cieux, sans préoccupation de rite ni considération théologique sur l'économie du salut. Selon le quatrième Évangile, le royaume de Dieu est intérieur aux croyants, anticipé dans l'Église. On y est initié par un acte symbolique qui représente et opère la régénération spirituelle; et la régénération est coordonnée à la foi que réclame pour lui-même le Fils envoyé du ciel pour sauver le monde. Cette foi se substitue à la pénitence et au renoncement que le Christ synoptique exige de ceux qui veulent entrer dans le royaume des cieux [2]. »

Mais très arbitraire, nous l'avons vu [3], est le rapprochement que l'on prétend établir entre les deux épisodes johannique et synoptique. On ne peut donc supposer qu'aux conditions du royaume formulées dans le récit antérieur, notre auteur ait substitué celle qui est indiquée ici à Nicodème. C'est à diverses reprises que des chefs sont venus trouver Jésus [4], et que le Sauveur a parlé du royaume : il a pu s'exprimer en différentes manières sur les moyens d'y parvenir. On le voit par le compte rendu des premiers Évangiles eux-mêmes.

Pour le Christ synoptique, les conditions du salut sont multiples, et il insiste tantôt sur l'une, tantôt sur l'autre, suivant l'occurrence. Ce qu'il demande, c'est

[1] Cf. ci-dessus, p. 8-9.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 303.
[3] Ci-dessus, p. 10.
[4] Cf. ci-dessus, p. 10-11.

la pénitence [1]; c'est l'accomplissement parfait de la justice [2]; c'est l'obéissance à la volonté de son Père [3], le renoncement et le sacrifice [4], l'humilité du petit enfant [5], l'amour de Dieu et de ses frères [6], la fidélité aux divins préceptes et le détachement des richesses [7], l'assistance charitable du prochain [8]. Ces conditions se rapportent unanimement à la conduite morale. Le Sauveur n'est cependant pas sans mentionner celle même qui fait l'objet de l'entretien johannique, savoir la réception du baptême : c'est le témoignage de saint Matthieu et de la finale de saint Marc, que confirme la pratique certaine de l'Église primitive [9].

Pourquoi exiger que le Sauveur, en parlant à Nicodème, l'ait entretenu des conditions morales indispensables à l'obtention du royaume, ou même des principales d'entre elles? Le chef pharisien ne demande pas ce qu'il a à faire pour entrer au royaume des cieux. C'est Jésus qui prend l'initiative de son instruction : il a le droit de la faire porter sur un point spécial.

Ailleurs, le Christ johannique formule des conditions analogues à celles que relatent les premiers Évangiles. Il ne suffit pas de l'écouter, mais il faut garder ses paroles, si l'on ne veut être condamné au dernier jour [10]. Il faut haïr sa vie en ce monde, pour la retrouver dans l'autre [11] : c'est l'idée synoptique du sacrifice nécessaire

[1] Marc, I, 15; Matth., IV, 17; Luc, X, 13; XIII, 5.
[2] Matth., V, 20; VI, 33.
[3] Matth., VII, 21.
[4] Luc, XIV, 26 sq.; Marc, VIII, 34 et parallèles.
[5] Matth., XVIII, 3; Marc, X, 15 = Luc, XVIII, 17.
[6] Marc, XII, 34; Luc, X, 25 sq.
[7] Marc, X, 19-21 = Matth., XIX, 17-21 = Luc, XVIII, 20-22.
[8] Matth., XXV, 31-46.
[9] Marc, XVI, 16; Matth., XXVIII, 19. Cf. Act., II, 37-38; VIII, 12, 36-48, 40; IX, 18, etc.
[10] Jean, XII, 47, 48.
[11] XII, 25.

de toutes choses pour la vie éternelle [1]. Qui veut avoir part avec lui doit être pur [2], l'aimer, pratiquer ses commandements, tout spécialement son précepte par excellence de la charité et du dévoûment fraternel [3].

L'évangéliste rapporte soigneusement ces instructions particulières de Jésus. Il les relaterait sans doute en beaucoup plus grand nombre, si son écrit avait le caractère anecdotique des Évangiles antérieurs. On ne peut donc croire qu'il ait voulu substituer aux conditions morales indiquées par le Christ synoptique la nécessité religieuse d'un sacrement tel que le baptême.

Cette nécessité du baptême a été authentiquement déclarée par Jésus. Le Sauveur l'a formulée, au témoignage des premiers évangélistes, après sa résurrection [4]; il a pu dès auparavant l'insinuer, comme il le fait à Nicodème. La qualité de pharisien, donnée à ce personnage, explique précisément bien, nous l'avons remarqué [5], une instruction sur la nouvelle naissance par l'eau et l'Esprit. On comprend aussi que notre évangéliste ait mis en valeur cet enseignement de préférence à tout autre, comme convenant mieux aux besoins de ses lecteurs.

Mais, si l'auteur n'a rien changé aux conditions nécessaires pour l'entrée au royaume des cieux, il est bien improbable qu'il ait modifié l'idée même du royaume, pour le montrer réalisé spirituellement dans l'âme du croyant et dans l'Église.

Dans la seconde partie du discours à Nicodème, se lisent ces déclarations : Il faut que le Fils de l'homme soit exhaussé, « afin que quiconque croit en lui ne périsse

[1] Ci-dessus, p. 263, note 4.
[2] Jean, XIII, 8.
[3] XIII, 34, 35; XIV, 21, 23; XV, 6-14.
[4] Matth., XXVIII, 19; Marc, XVI, 16.
[5] Ci-dessus, p. 151.

pas, mais ait la vie éternelle [1]. » « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui. Qui croit en lui n'est pas jugé; mais qui ne croit pas, est déjà jugé [2]. »

« L'essentiel de la fonction messianique, dit à ce propos M. Loisy, était le jugement ; Jésus déclare que c'est le salut. Quant au jugement, il se fait de lui-même, sans que le Fils ait à s'en occuper autrement [3]. » « Le terme qu'il emploie [4] signifiant jugement et discernement, Jean donne à entendre que le jugement n'est autre chose que le discernement des bons et des méchants, opéré par le fait de la prédication évangélique, et par l'attitude que les hommes prennent à son égard [5]. » D'autre part, la vie éternelle, qui est censée représenter le royaume, est conçue comme anticipée dès ici-bas, car « la vie a déjà paru sur la terre avec le Verbe incarné; ceux qui croient en lui ont déjà la vie par lui [6]. »

En réalité, le quatrième évangéliste, pour désigner le jugement, emploie exactement le même terme que ses devanciers [7] et dans le même sens. Sous l'apparence d'un discernement actuel, il s'agit bien du jugement qui se réalisera au dernier jour, et dont il n'est parlé au présent que parce qu'il est garanti comme certain et déterminé à l'avance par la conduite des hommes [8].

Si Jésus dit qu'il n'a pas été envoyé au monde pour le juger, il ajoute : « mais pour le sauver; » et cela montre bien que le jugement en question est un juge-

[1] Jean, III, 15, cf. 16.

[2] III, 17-18

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 324. Cf. ci-dessus, p. 260, note 1.

[4] κρίσις.

[5] Loisy, *op. cit.*, p. 326.

[6] Id., *ibid.*, p. 306.

[7] Matth., X, 15; XI, 22, 24; XII, 18-42; XXIII, 33; Luc, X, 14; XI, 31-42. Cf. II Thess., I, 5; Hébr., IX, 27; II Pierre, III, 7; Jude, 6, 9, 15.

[8] Cf. ci-dessus, p. 189-190.

ment de condamnation et de mort, comme celui dont il est question dans les Évangiles antérieurs [1]. Le Fils de Dieu est venu sur la terre pour sauver les hommes, non pour les perdre : la sentence est analogue à celle qui se trouve dans la bouche du Christ synoptique [2]. Et de même, la proposition suivante revient à dire : Qui croit en lui ne sera pas condamné ; mais qui ne croit pas est déjà condamné, en ce sens qu'il est réellement sous le coup de la condamnation qui le frappera un jour.

Enfin, dans la pensée du Sauveur, le croyant possède déjà la vie éternelle parce qu'il y a un droit assuré, qu'il la tient, tout comme il est dit dans les Synoptiques que le royaume appartient aux pauvres et aux persécutés [3]; et c'est ce qu'indique nettement le contraste de la proposition antithétique : « afin que quiconque croit en lui ne périsse pas [4]. »

Il ne suffit donc pas de dire, avec M. Loisy, qu' « il est évident que la vie éternelle, tout comme le royaume des cieux, implique un élément eschatologique [5], » et que « le jugement dernier est dans la perspective du discours [6]. » Il faut admettre que le jugement dont parle le Sauveur est directement le jugement suprême, conditionné à l'avance par les mérites présents, et que la vie éternelle est bien celle qui suivra la résurrection, quoique le fidèle y ait droit dès maintenant et la tienne déjà en quelque sorte. Les déclarations ainsi comprises visent tout autre chose qu'un royaume de Dieu purement actuel et intérieur.

Au fait, dans l'hypothèse de M. Loisy, ce royau-

[1] Luc, XIX, 22; XXII, 30; Matth., VII, 1. Cf. Rom., II, 1, 12; III, 7; XIV, 4; II Thess., II, 11; Hébr., XIII, 4; Apoc., XIX, 2.

[2] Luc, IX, 56.

[3] Matth., V, 3, 10; Luc, VI, 20.

[4] Cf. ci-dessus, p. 192.

[5] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 306.

[6] Id., *ibid.*, p. 327.

me intérieur serait constitué essentiellement par la vie spirituelle que la foi crée dans l'âme du croyant, et c'est pourquoi l'évangéliste préférerait à l'expression de royaume celle de vie éternelle. « Déjà, dans les Synoptiques, dit M. Loisy, le royaume de Dieu ou le royaume des cieux, et la vie éternelle, sont des termes synonymes. Dans le quatrième Évangile, l'idée de la vie l'emporte sur celle du royaume et, dans tout le reste du livre, il ne sera plus question du royaume de Dieu [1]. »

Mais il est une chose qui est bien surprenante, dans cette hypothèse. On veut que l'évangéliste ait exploité, en l'adaptant à son point de vue, l'épisode synoptique dont on nous a parlé : comment se fait-il que la mention de la vie éternelle, qui figurait en propres termes dans les premiers Évangiles [2], soit justement remplacée dans sa narration par celle du royaume de Dieu ? Cette substitution est en contradiction évidente avec la préoccupation qu'on lui suppose. Ailleurs, il est vrai, on ne retrouve pas mention du royaume ; mais, nous le verrons, le nom seul est absent, nullement la chose. La manière dont il figure au début de notre épisode garantit qu'il n'est supprimé nulle part de parti pris, au profit d'une expression qui serait plus sortable au symbolisme.

Enfin, une remarque corrobore la justesse de ces réflexions. Au lieu de présenter le royaume de Dieu comme venant s'établir et s'intérioriser dans l'âme du croyant, Jésus le présente, au contraire, à Nicodème comme une réalité extérieure que l'on voit [3], un lieu où l'on entre [4]. C'est exactement le langage du Christ synoptique touchant le royaume de la fin des temps.

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 306.
[2] Marc, x, 17 = Matth., xix, 16 = Luc, xviii, 18.
[3] Jean, iii, 3.
[4] iii, 5.

***

Le discours rattaché à la guérison du paralytique de Béthesda fait clairement allusion aux événements qui marqueront le dernier jour. Jésus part de l'idée du miracle accompli et déclare qu'il fera de plus grandes choses encore, lesquelles prouveront encore plus manifestement qu'il est le Fils de Dieu et agit en son Père : ce sont les grandes œuvres du jugement et de la résurrection des hommes [1].

Il s'agit si bien du jugement dernier et de la résurrection finale qu'il est question des morts qui entendront la voix du Fils de Dieu et ressusciteront, soit pour la vie éternelle, soit pour la condamnation [2]. Aussi des exégètes, trouvant ces indications trop difficilement conciliables avec leur système, en viennent-ils à suspecter l'authenticité des versets où est contenue cette doctrine et à soupçonner quelque addition rédactionnelle [3]. Expédients de critiques dérangés dans leurs théories. Rien ne permet de recourir à pareilles mesures.

Pour sa part, M. Loisy s'y refuse. Le critique cependant ne peut moins faire que de reconnaître la signification des passages suspectés. « On dirait, convient-il, que l'élément eschatologique de cet enseignement domine dans ce qui est dit du Père qui ressuscite les

[1] Jean, v, 20-29; cf. i, 50; iii, 12-13; vi, 62. Ci-dessus, p. 30.

[2] v, 25, 28-29. Cf. ci-dessus, p. 119.

[3] Les uns limitent l'addition aux versets 28-29 ou 27-28 : tels H. Wendt, *Joh. evang.*, p. 122-125, 223; P. W. Schmidt, *Die Geschichte Jesu erläutert*, 1904, t. ii, p. 91. Les autres l'étendent aux versets 19-28 : tel, Hugo Delff, *Neue Beiträge zur Kritik und Erklärung des 4. Evangeliums*, 1890, p. 27 sq., 36. M. H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 92-93, se montre assez favorable à ces hypothèses. Cf. Holtzmann-Bauer, *Evang. Joh.*, p. 124; Schmiedel, art. *John*, col. 2531.

morts et du jugement qu'il remet au Fils [1]. » « L'évangéliste n'exclut pas le jugement dernier, puisqu'il va parler de la résurrection finale [2]. » Comment concilier la théorie avec ce fait? M. Loisy insinue que, sans dépouiller sa portée eschatologique, le discours se rapporte aussi et surtout à un jugement et à une résurrection anticipés dans la vie présente.

Or, cette insinuation ne peut s'appuyer sur les indications claires du texte. Jésus parle d'égards qui lui sont dus dans l'accomplissement même de sa mission terrestre. « Le Père, dit-il, ne juge personne, mais a donné tout jugement au Fils, afin que tous honorent le Fils, comme ils honorent le Père [3]. » Cette idée n'entraîne pas nécessairement celle d'une autorité judiciaire à exercer présentement : elle se justifie fort bien par la considération d'un pouvoir que le Christ exercera à la fin des temps. Plus loin, le Sauveur répète que « le Père lui a donné la puissance de faire le jugement, parce qu'il est Fils de l'homme [4]. » Cette explication : « parce qu'il est Fils de l'homme, » et le contexte, où il s'agit sûrement de la résurrection des morts, montrent d'une façon très claire que le jugement en question est le jugement dernier.

Les expressions : « L'heure vient, » « l'heure est venue, » n'empêchent pas qu'il s'agisse de la résurrection finale où « tous ceux qui sont dans les tombeaux se réveilleront à la voix du Fils de Dieu [5]. » Ici, comme

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 407.

[2] Id., *ibid.*, p. 409. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 170-171.

[3] Jean, v, 22-23.

[4] v, 27. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 409 : « Bien que l'article manque devant le mot *fils de l'homme*, il y a allusion au titre messianique dont il a déjà été fait usage antérieurement (I, 52; III, 13, 14), en même temps que ce titre est interprété d'après le sens naturel qu'il présente. Le jugement des hommes est une affaire d'homme. Dieu ne l'exerce pas directement; il en charge son Fils qui est le Fils de l'homme, et qui est homme, étant le Verbe fait chair. » Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 167.

[5] v, 25, 28.

en d'autres endroits [1], le Christ présente comme imminente une réalité qu'il veut dire préparée par les circonstances actuelles et désormais assurée. C'est dans le même sens qu'il convient d'interpréter ces propositions : « Celui qui écoute ma voix et croit à celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle, et il ne vient pas en jugement [2], mais il est passé de la mort à la vie [3]. » Si certain de son salut est le croyant qu'il peut se considérer comme soustrait d'avance à la condamnation, et en possession de la vie éternelle [4].

Pour tout dire, ce ne sont pas quelques expressions douteuses qui doivent servir de point de départ à une interprétation générale du discours : ce sont les déclarations claires, formelles, mises fortement en saillie. Or, telles sont incontestablement les allusions au jugement et à la résurrection suprêmes : on ne peut douter que ces idées ne soient au fond même de la pensée du Christ.

***

Le discours sur le pain de vie porte d'une façon non moins remarquable le caractère de l'enseignement eschatologique. Jésus y parle cinq fois de la vie éternelle [5], opposée à la mort [6], et quatre fois, en termes exprès, de la résurrection « au dernier jour [7]. » Ce contexte semble bien montrer que la vie éternelle dont le Sauveur parle, tout en étant censée possédée déjà par

[1] Jean, XII, 23, 31 ; XIII, 31. Cf. t. I, p.601, et ci-dessus, p. 189 sq.

[2] C'est-à-dire : « en condamnation, » comme le montre le v. 29, où la résurrection pour *le jugement* est opposé à la résurrection pour *la vie*.

[3] Jean, V, 24.

[4] Cf. ci-dessus, p. 189, 192, 266-267.

[5] Jean, VI, 40, 47, 52, 55, 59.

[6] VI, 50, cf. 39.

[7] VI, 39, 40, 44, 45.

le fidèle, comme assurée et préparée par les réalités présentes, est la vie éternelle proprement dite, qui suivra la dernière résurrection.

Est-il également question d'une vie spirituelle, réalisée dans l'âme du croyant par l'effet de son union au Christ?

Sans doute, cette idée n'a rien que de parfaitement conforme à la pensée du Christ. Ici même, on pourrait à la rigueur la trouver dans ces déclarations : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous [1]; » « Qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui [2]; » « Comme mon Père vivant m'a envoyé, moi je vis par mon Père, et qui me mange vivra lui aussi par moi [3]. » Ces déclarations paraissent s'entendre d'une union morale, contractée avec le Christ par la communion sacramentelle à sa chair et à son sang, et créant un droit assuré à la vie éternelle pour le dernier jour. Mais on pourrait aussi y voir signifiée une vie spirituelle mystérieuse, que communique au croyant sa participation au corps et au sang du Christ, et qui s'épanouira d'une façon définitive à l'heure de la résurrection.

Ce qui est certain, c'est que l'idée d'une vie intérieure actuelle ne supprime point celle de la vie éternelle, réservée à la fin du monde, qu'elle ne l'éclipse et ne la domine même aucunement. Cela est si vrai que le Sauveur a soin de dire et de répéter, en termes exprès, que le fidèle aura besoin d'être ressuscité par lui « au dernier jour [4]. » La véritable résurrection se

[1] Jean, VI, 54.

[2] VI, 57.

[3] VI, 58

[4] Il semble même que, sans exclure l'idée d'une union intérieure de vie contractée avec le Christ dans le sacrement, le discours de Jésus vise avant tout et directement la participation à sa vie glorieuse par la résurrection finale. Comparer VI, 58, avec V, 21, 26, et XIV, 19. Cf. ci-dessus, p. 192.

fera donc à la fin des temps ; c'est alors que le corps du croyant, après avoir passé très réellement par la mort, recevra une nouvelle vie qui ne finira point. La vie qu'il tient présentement de la foi et de la communion au Christ constitue tout au plus pour lui un droit à cette résurrection future et à cette vie éternelle : ce n'est point à proprement parler la vie éternelle elle-même, anticipée. Par l'effet de son union au Christ, il vit présentement, d'une façon spirituelle et mystique; mais son corps reste sujet à la mort, il la subira d'une façon réelle; la vie éternelle dont il a dès maintenant le gage ne lui sera donnée en réalité que par la résurrection dernière [1].

Ainsi, « l'auteur du quatrième Évangile retient l'eschatologie de l'Apocalypse. Il attribue au corps du Christ, glorifié par la résurrection, une efficacité vivifiante qui se manifestera lorsque les fidèles eux-mêmes ressusciteront. Ceux-ci, bien qu'ils aient dès maintenant en eux le principe de la vie éternelle, auront besoin d'être ressuscités par le Christ [2]. » C'est en cet endroit l'aveu de M. Loisy lui-même.

***

Le critique essaie de tirer meilleur parti des entretiens tenus au Cénacle. « Dans les Synoptiques, dit-il, l'espérance du royaume des cieux et de la parousie doit soutenir le courage des disciples; mais il suffit de lire les discours eschatologiques du Sauveur, ou simplement les paroles qui sont dites à l'occasion de l'eucharistie dans la dernière cène [3], pour mesurer toute la distance qui sépare les trois premiers Évangiles du quatrième. La ruine de Jérusalem, qui tient tant de

[1] Tel est aussi le sens de la déclaration de Jésus avant la résurrection de Lazare. Cf. t. I, p. 108 sq.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 461.

[3] Marc, XIV, 25; Matth., XXVI, 29; Luc, XXII, 16-18.

place dans l'eschatologie synoptique, laisse complètement indifférents le Christ johannique et ses auditeurs, parce que le fait est depuis longtemps accompli et que le christianisme est tout à fait détaché du judaïsme. L'attente de la parousie subsiste encore, mais singulièrement atténuée et modifiée ; le Christ va venir et règner ostensiblement sur l'univers ; cependant il est déjà présent aux siens par l'Esprit et il régne dans la société de ses fidèles [1]. »

A propos de la prière sacerdotale de Jésus [2], M. Loisy ajoute : « Si l'on veut apprécier d'un seul coup la différence de caractère entre le quatrième Évangile et les Synoptiques, on n'a qu'à comparer cette prière à l'Oraison dominicale : on verra que Jean suppose réalisées spirituellement toutes les demandes du *Pater*, sauf la dernière, et l'on dirait presque qu'il les a paraphrasées l'une après l'autre, en les interprétant dans le sens de sa théologie [3]. »

« Les discours d'adieu, conclut le critique, tiennent ici la place des discours apocalyptiques dans les premiers Évangiles. L'annonce du Paraclet, que Luc avait associée à la parousie [4], se substitue à celle-ci, sans y contredire, mais en la rejetant à l'arrière-plan de la pensée chrétienne. Le sentiment de la présence invisible du Christ au milieu des siens l'emporte sur l'attente de son retour visible [5]. »

Il est cependant bien arbitraire de prétendre que

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 740.

[2] Jean, XVII.

[3] Loisy, *op. cit.*, p. 817. Cf. Abbott, art. *Gospels*, col. 1777. M. Loisy glisse en note cette remarque : « Le rapport avec l'Oraison dominicale paraît incontestable, et il est tout à fait sensible dans XVII, 6, 8 (nourriture spirituelle), 15; il semble avoir été réfléchi et voulu. »

[4] Cf. Act., I, 11.

[5] Loisy, *op. cit.*, p. 817-818. Cf. H. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 198.

les discours d'adieu dans le quatrième Évangile tiennent la place des discours apocalyptiques dans les trois premiers. Notre évangéliste laisse de côté ces derniers discours ; les entretiens qu'il raconte appartiennent à une circonstance distincte et très spéciale : or il avait le droit et de passer sous silence les discours qu'il omet, et d'en reproduire d'autres différents, en mettant particulièrement en relief ce qui allait mieux à son point de vue et à l'avantage de ses lecteurs.

Il faut une bonne volonté peu commune pour trouver dans la prière du chapitre XVII un décalque des demandes du *Pater* supposées accomplies. L'invocation au Père ne crée évidemment pas de présomption en faveur de l'hypothèse : la formule ne peut étonner en tête d'une prière ; elle est dans les habitudes mêmes du Christ synoptique [1].

Au premier souhait : « Que votre nom soit sanctifié [2] ! » paraît correspondre cette parole : « J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés du monde [3]. » Mais cela n'a rien qui doive surprendre. La sanctification du nom divin, souhaitée dans l'Oraison dominicale, paraît viser particulièrement la gloire que doit rendre à Dieu l'œuvre messianique. Il est assez naturel que, sur le point d'achever cette œuvre, le Sauveur puisse dire à son Père : « J'ai glorifié ton nom. »

Encore est-il très digne de remarque que, d'un côté, le souhait du *Pater* semble plus directement exprimer le désir que les hommes reconnaissent et proclament la sainteté du nom de Dieu, tandis que le Christ johannique parle plutôt de la connaissance qu'il en a donnée aux hommes : « J'ai fait connaître ton nom, » dit-il,

[1] Matth., VI, 6, 9 = Luc, XI, 2; Matth., VII, 11; XI, 25 = Luc, X, 21; Marc, XIV, 36 = Matth., XXVI, 39, 42 = Luc, XXII, 42; XXIII, 34, 46.

[2] Matth., VI, 9; Luc, XI, 2.

[3] Jean, XVII, 6.

et « je le ferai connaître encore [1]. » Quant au terme synoptique exprimant la sanctification, il l'applique à ses disciples, et dans un sens qui n'a rien de commun avec la reconnaissance de la sainteté du nom divin : « Sanctifie-les dans la vérité [2], » dit-il. « Je me sanctifie pour eux, afin qu'ils soient eux aussi sanctifiés en vérité [3]. » C'est une indication des plus significatives contre la transposition supposée.

Le second souhait du *Pater* se formule ainsi : « Que votre règne arrive [4] ! » Or, on ne trouve pas, dans la prière johannique, de proposition qui montre ce souhait déjà réalisé. Au contraire, le Christ demande formellement : « Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que, là où je suis, ils soient avec moi, afin qu'ils voient la gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la création du monde [5]. » Cette demande même n'a rien que de très naturel de la part du Christ au moment de quitter les siens.

« Que votre volonté soit faite [6] ! » ajoute l'Oraison dominicale. C'est la prière que le Sauveur formule pour sa part au jardin de l'agonie [7]. Dans la préoccupation qu'on lui suppose, le quatrième évangéliste aurait dû faire déclarer très expressément par le Christ qu'il a rempli la volonté de son Père, en ce qui regarde spécialement sa passion [8]. Or, tout au plus lui fait-il dire : « Je t'ai glorifié sur la terre ; j'ai accompli l'œuvre que tu m'as donnée à faire [9]. » D'après le contexte, il s'agit de l'œuvre accomplie auprès de ses disciples. Le rapport des idées est beaucoup trop général, trop lointain,

[1] Jean, XVII, 26.
[2] XVII, 17.
[3] XVII, 19.
[4] Matth., VI, 10; Luc, XI, 2.
[5] Jean, XVII, 24.
[6] Matth., VI, 10.
[7] Marc, XIV, 36 = Matth., XXVI, 39 = Luc, XXII, 42.
[8] Cf. Jean, X, 17-18; XII, 27.
[9] Jean, XVII, 4.

et les expressions elles-mêmes trop divergentes, pour qu'on puisse songer à une imitation.

Où l'on voit bien le préjugé du critique, c'est lorsqu'il trouve que l'allusion au *Pater* est « tout à fait sensible [1] » au verset 8, où il s'agirait de « nourriture spirituelle. » Le verset en question est ainsi conçu : « Les paroles que tu m'as données, je les leur ai données, et ils les ont reçues, et ils ont connu véritablement que je suis sorti de toi, et ils ont cru que tu m'as envoyé. » Pour trouver un rapport entre cette déclaration et la demande : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain nécessaire, » ou « de chaque jour [2], » il faut supposer, d'une part, que l'évangéliste a interprété cette demande dans un sens mystique, comme se rapportant à un pain spirituel ; d'autre part, qu'il a identifié ce pain spirituel avec la révélation divine, transmise par Jésus-Christ. Or, l'une et l'autre hypothèses sont ici très subjectives : elles ne peuvent s'autoriser d'aucune indication du texte [3].

Force est bien de convenir qu'il n'y a pas non plus

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 817, note 5, cité, p. 273, note 3.

[2] Matth., vi, 11 : « τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον. Vulg. : *Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie.* Luc, xi, 3 : Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ'ἡμέραν. Vulg. : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie.* Le mot grec ἐπιούσιος ne se rencontre pas ailleurs qu'en cet endroit et a été interprété diversement, selon les étymologies qu'on a voulu en donner : pain « nécessaire à la subsistance, » de ἐπί, οὐσία ; pain « du lendemain, » de ἐπιοῦσα (ἡμέρα). L'Évangile des Hébreux, où l'on demandait expressément le pain « de demain, » *machar*, doit dépendre du texte grec mal compris. Cf. *Évangiles canoniques et Évangiles apocryphes*, p. 99. Plusieurs critiques modernes rattachent le mot au verbe ἐπεῖναι, « être présent, offert, adapté, proportionné » et traduisent par « le pain suffisant », la nourriture indispensable. C'est l'explication que M. Loisy, *Les Évang. syn.*, t. i, p. 605, juge « la plus vraisemblable. »

[3] Le Christ johannique parle ailleurs de sa nourriture mystique qui est de faire la volonté de son Père, iv, 34 ; du pain de vie éternelle qu'il est lui-même, vi, 35. Il s'abstient ici de toute indication qui pourrait faire songer à un symbolisme semblable.

la moindre allusion à la demande du pardon des offenses : le Christ synoptique a pourtant soin de donner à cette prière un relief tout spécial [1].

La formule : « Ne nous induisez pas en tentation [2] » offre un certain rapport avec la fidélité des apôtres à leur Maître, si l'on en juge par cette invitation du Sauveur à Gethsémani : « Veillez et priez, afin que vous n'entriez point en tentation [3]. » Le quatrième évangéliste aurait donc pu y faire allusion en faisant dire au Christ : « Ceux que tu m'as donnés, je les ai gardés, et aucun d'entre eux n'a péri, si ce n'est le fils de perdition, afin que fût accomplie l'Écriture [4]. » Cette allusion est cependant très invraisemblable. Non seulement l'auteur ne prétend point que le Sauveur a préservé les onze apôtres fidèles de la tentation ou de la chute, mais il souligne l'épreuve à laquelle Pierre est soumis et à laquelle il succombe [5]; d'autre part, voulant marquer plus loin l'accomplissement de la parole même qu'il fait prononcer ici par Jésus, il l'applique à un objet tout différent, le salut corporel des apôtres [6].

Une seule demande de l'Oraison dominicale trouve un écho sensible dans la prière johannique. C'est la dernière : « Délivrez-nous du mal [7]. » Mais justement la théorie de M. Loisy se trouve ici formellement contredite. Au lieu de marquer que la demande a reçu sa réalisation, le Sauveur formule très expressément une prière pour l'avenir. « Je ne demande pas, dit-il, que tu les enlèves du monde, mais que tu les gardes du

[1] Matth., VI, 12, 14-15; XVIII, 21-35; Luc, XI, 4; XVII, 3-4; Marc XI, 25-26.

[2] Matth., VI, 13; Luc, XI, 4.

[3] Marc, XIV, 38 = Matth., XXVI, 41 = Luc, XXII, 40.

[4] Jean, XVII, 12.

[5] XVIII, 15-27.

[6] XVIII, 9.

[7] Matth., VI, 13.

mal[1], » ou « du malin[2]. » Cette prière même vient on ne peut mieux sur les lèvres du Christ au terme de sa vie : on n'a aucune raison de songer à une imitation littéraire qui serait le fait de l'évangéliste.

De cette comparaison minutieuse il y a donc à retenir cette simple conclusion : d'un côté, le Christ synoptique fait entrer dans l'oraison qu'il enseigne les souhaits les plus dignes du Père qui est au ciel et les demandes les plus convenables aux besoins du chrétien sur la terre : il n'est pas étonnant que la prière du Christ johannique à son Père et pour ses disciples offre avec elle quelques analogies. La chose est toute naturelle. Il n'en est que plus significatif que cette analogie est en défaut sur les points essentiels, qu'ailleurs elle est presque uniquement d'ordre très général, que là même où elle semble plus précise elle est en contradiction avec la théorie du critique.

De ce chef on n'est pas autorisé à croire que notre auteur ait voulu exclure de parti pris ou transposer à un point de vue nouveau les données synoptiques concernant le royaume de Dieu et l'eschatologie.

Ce que nous lisons au sujet de l'union qui déjà existe entre le fidèle et le Christ autorise-t-il davantage cette supposition?

Jésus se compare à la vigne et ses disciples aux branches. De même que les rameaux doivent adhérer au cep pour porter fruit, ainsi ses disciples doivent rester unis à lui-même[3]. « Demeurez en moi, leur dit-il, et moi en vous[4]. » C'est dès ici-bas que les fidèles doivent être ainsi unis au Sauveur. « Je vous ai choisis et vous ai placés, afin que vous alliez, et portiez du fruit, et que votre fruit demeure[5]. »

[1] Jean, XVII, 15.

[2] Sens que préfère M. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 804, 807.

[3] Jean, XV, 1-6.

[4] XV, 4.

[5] XV, 16.

L'union sera fondée sur l'amour réciproque, le fidèle aimant le Christ et accomplissant ses préceptes, comme lui-même a aimé et servi son Père, et, en retour, le Christ aimant le fidèle comme son Père l'a aimé lui-même [1], et, avec le Père, venant établir sa résidence en lui [2]. Jésus ne fait qu'un avec le Père, le Père est en lui, et lui est dans le Père ; en s'unissant à ses disciples, il ne fera également qu'un avec eux : ils seront en lui, et lui sera en eux ; et dès lors tous seront consommés dans l'unité avec lui, et par lui avec le Père [3]. Telle doit être ici-bas l'union des fidèles et du Christ.

Parallèlement, le Sauveur déclare que, si ses disciples l'aiment et gardent ses préceptes, il priera son Père de leur envoyer un autre Paraclet, l'Esprit de vérité, qui restera avec eux et habitera en eux à jamais [4]. Cette habitation de l'Esprit dans le fidèle semble ne pas se distinguer de l'habitation du Christ dans les siens.

Dès lors on est conduit à penser que c'est d'une façon spirituelle et mystique, par l'intermédiaire de l'Esprit, que le Sauveur doit opérer présentement son union avec les chrétiens. C'est une sorte d'anticipation de ce qui se réalisera dans le royaume final. La réalité présente mais invisible de la compénétration intime du Christ avec ses disciples sera révélée avec éclat au dernier jour [5]. Le Christ réserve sa manifestation suprême à celui qui dès à présent l'aime et, en l'aimant, attire sur lui l'amour du Père [6]. Ici-bas, les chrétiens ne font qu'un avec le Christ, et c'est pourquoi ils partageront un jour l'affection que le Père lui témoi-

[1] Jean, xv, 9-10; xiv, 15, 21, 23-24, 31.
[2] xiv, 23.
[3] xiv, 10, 20; xv, 5; xvii, 11, 21-23.
[4] xiv, 15-17.
[5] xiv, 20.
[6] xiv, 21.

gne : ils seront admis au même royaume et investis de la même gloire [1].

Il est donc vrai que le Sauveur suppose la réalité éclatante du royaume futur préparée dans les conditions mystiques de la vie présente : l'union spirituelle du Christ avec les siens est le gage de leur réunion triomphale avec lui au dernier jour; le royaume eschatologique est, dans un certain sens, réalisé par anticipation ici-bas.

Quelles que soient cependant la netteté et la force avec lesquelles cette idée se trouve représentée dans les entretiens du Cénacle, il est tout aussi certain qu'en elle-même elle n'a rien qui soit incompatible avec l'eschatologie des premiers Évangiles. Le fait d'une union mystique, actuellement réalisée entre le fidèle et le Christ, ne porte aucun préjudice nécessaire à la réalité ultérieure de leur réunion finale dans le royaume.

Est-ce que, dans les croyances de la première Église, attestées par les Épîtres de saint Paul, on ne trouve pas l'idée de l'union au Christ par l'Esprit associée à l'attente de la parousie prochaine, sans que la première idée fasse rien perdre à la seconde de sa puissance ni de son relief?

D'après saint Paul,le chrétien baptisé en Jésus-Christ est uni et, pour ainsi dire, identifié au Sauveur d'une manière spirituelle et mystérieuse. Il est mort avec Jésus-Christ, enseveli avec Jésus-Christ, ressuscité avec Jésus-Christ [2]. Il porte en lui l'Esprit [3], la vie de Jésus-Christ, Jésus-Christ lui-même [4]. Il est son temple, com-

[1] Jean, XVII, 22, 24, 26; XIV, 3.

[2] Rom., VI, 3, 4; Éph., II, 5, 6; IV, 23; Col., II, 12, 13; III, 1, 10 sq.; II Tim., III, 12. Cf. I Pierre, I, 3, 23; II, 2, 24; III, 21, 22.

[3] Rom., V, 5; VIII, 9, 11, 26; I Cor., VI, 11, 19, 20; XII, 13; Éph., I, 13 ; II, 18, 22 ; III, 15 ; IV, 4, 30 ; I Thess., IV, 8 ; II Tim., I, 14 ; Tite, III, 5, 6.

[4] Rom., VIII, 10; Gal., II, 27; III, 27; IV, 19; Éph., III, 17; IV, 15 ; I Pierre, II, 2; III, 15.

me il est le temple de l'Esprit-Saint ; bien plus, il lui est incorporé à la façon d'un membre qui ne fait qu'un avec le chef et participe à la même vie [1]. Le Christ est le Fils unique de Dieu par nature : lui-même devient fils de Dieu par adoption dans le Christ [2]. Et c'est parce que le fidèle est ainsi fait un avec Jésus-Christ qu'il sera rendu participant de sa résurrection [3], admis à partager un jour son héritage, appelé à la même récompense et au même triomphe éternel [4]. Déjà il peut se considérer comme ressuscité en droit avec le Sauveur, monté au ciel avec lui, assis à ses côtés sur le même trône de gloire [5].

L'Apôtre a donc, sur l'anticipation du royaume céleste, une doctrine semblable à celle du quatrième Évangile [6]; et l'on sait pourtant quelle place tenaient, dans la foi de l'Église contemporaine et dans ses propres Épîtres, les préoccupations eschatologiques [7].

[1] I Cor., VI, 15; XII, 13, 27; Gal., III, 28; Éph., I, 10, 23; IV, 4, 12-16; V, 23; Col., I, 18, 19.

[2] Rom., VIII, 14, 15, 16; Gal., III, 26; IV, 4, 6; Éph., I, 5, 6; II, 18.

[3] Rom., VIII, 11; I Cor., XV, 22, 45; II Cor., IV, 11; V, 4; XIII, 4; Philip., III, 10, 11, 20-21.

[4] Rom., VIII, 17; Gal., IV, 7; Éph., I, 14; IV, 30; Col., I, 13; Tite, III, 7; I Pierre, I, 4; III, 21-22.

[5] Éph., II, 5, 6; Col., I, 13, 14; II, 12, 13; III, 1, 3, 4.

[6] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 764 : « Cette allégorie de la vigne et des sarments correspond tout à fait à la doctrine de saint Paul sur le corps du Christ. Cf. I Cor., XII, 12-13; Gal., V, 6; Éph., IV, 4. »

[7] On ne peut pas supposer que saint Paul ait lui-même changé d'attitude sur ce point, qu'il ait commencé par mettre en plein relief la proximité de la parousie, puis mortifié cette attente en insistant sur l'anticipation du royaume dans la vie présente. On trouve la perspective eschatologique spécialement accentuée dans les premières Épîtres, surtout celles aux Thessaloniciens; mais cela tient à ce que l'apôtre veut justement répondre aux préoccupations des fidèles auxquels il s'adresse. Il n'est pas étonnant que dans ses Épîtres plus récentes, et qui d'ailleurs n'ont suivi les premières que d'un très petit nombre d'années, il ait évité d'entretenir des préoccupations qu'il juge lui-même excessives. Ce qui est certain, c'est que, dans les Épîtres où domine le plus l'eschatologie, on trouve traces de son enseignement sur l'anticipation de la vie du

Au reste, dans la première Épître johannique, qui est, à n'en pas douter, du même auteur que le quatrième Évangile [1], nous trouvons une situation semblable. L'écrivain conçoit nettement le chrétien comme étant dès à présent enfant de Dieu [2], uni étroitement à Jésus-Christ et à Dieu par son Esprit [3], et déjà en possession de la vie éternelle [4]. Non moins nettement cependant il parle de la dernière heure qui est arrivée [5], de l'antéchrist qui est déjà dans le monde [6], de l'avènement du Christ et du jour du jugement auquel il faut se préparer [7].

Donc, ce que les entretiens du Cénacle contiennent d'expressif touchant l'union actuelle du fidèle avec Jésus, prélude et gage de l'union attendue pour le dernier jour, n'indique pas forcément que l'évangéliste ait voulu supprimer ni amender l'eschatologie traditionnelle.

Par le fait, si l'on étudie attentivement ces entretiens, non seulement l'eschatologie n'en est point absente, mais elle transparaît en quelque manière à travers tout le discours, mêlée ici aux préoccupations du présent, clairement prédominante en d'autres passages, accusée en certains à l'exclusion de toute autre idée.

« Je ne vous laisserai pas orphelins, dit Jésus ; je viendrai à vous. Encore un peu de temps, et le monde

Christ et du règne de l'Esprit dans l'âme chrétienne : I Thess., IV, 8; V, 10, 19; Philip., III, 10-11, 20; et, dans les Épîtres les plus spirituelles, allusion très nette à la parousie attendue : I Cor., I, 7, 8; III, 13; V, 5; XV, 24, 51-58; XVI, 22, etc.

[1] Voir *L'origine du quatr. Évang.*, p. 252-256.

[2] I Jean, III, 1, 2, 9; IV, 7; V, 18.

[3] I Jean, II, 27; III, 24; IV, 12-16.

[4] I Jean, IV, 9, 15; V, 12, 13; III, 14, 15.

[5] I Jean, II, 18.

[6] I Jean, II, 18; IV, 3.

[7] I Jean, II, 28; III, 2; IV, 17.

ne me verra plus ; mais vous me verrez, parce que je vivrai et que vous vivrez. En ce jour-là, vous connaîtrez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous. Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime. Et celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui... Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure [1]. »

De quelle venue et de quelle manifestation parle ici le Sauveur? Certains traits feraient croire qu'il s'agit de sa venue mystique aux siens par le moyen de l'Esprit, et de sa manifestation purement spirituelle à l'âme du croyant. La foi et l'amour attirent, en effet, le Christ; il se donne aux fidèles par les sacrements, surtout par celui de l'eucharistie [2]; il se manifeste à eux par son Esprit de vérité qui vient habiter et demeurer avec eux [3]. Les paroles de Jésus conviennent donc à l'union mystérieuse qu'il contracte avec les chrétiens dès cette vie, et qui est comme la condition, la préparation et le gage de l'union parfaite qui se réalisera dans le siècle à venir [4].

Cependant on peut croire que le Sauveur vise également l'union du royaume futur ; son discours, sans laisser de convenir à la réalité présente, se réfère néanmoins réellement, et même plus directement encore, à la réalité suprême. En effet, tandis qu'il a soin de préciser qu'il enverra l'Esprit d'auprès du Père, vers lequel il s'en va [5], que le Père l'enverra à sa prière, en

[1] Jean, xiv, 18-23.

[2] Cf. vi, 57.

[3] Cf. xiv, 16-17.

[4] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 753 : « Cette manifestation dans l'amour n'est plus une apparition du Christ ressuscité, mais la communication mystique dont l'eucharistie est le symbole et le moyen. »

[5] Jean, xv, 26; xvi, 7.

son nom [1], il parle de sa propre venue, de sa venue personnelle, et paraît l'annoncer comme un événement distinct : « Je viendrai à vous. » Cette idée de sa venue, opposée à celle de son départ, semble se rapporter à « la venue » proprement dite dont se préoccupent les disciples, savoir l'avènement final.

De fait, Jésus dit aux siens qu'ils le reverront, parce qu'il vivra et qu'eux aussi vivront. C'est une allusion assez claire à la nouvelle vie qu'il doit recevoir par la résurrection : comme la vie des disciples, associée à la sienne, ne peut être vraisemblablement que leur propre participation à sa résurrection glorieuse [2], le Sauveur vise donc la manifestation éclatante qu'il fera de lui-même après la résurrection finale [3]. Alors, en

[1] Jean, XIV, 16, 26.

[2] Cf. V, 21-29; VI, 39-58.

[3] D'après M. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 752, la promesse que Jésus fait de visiter les siens viserait directement les apparitions du Christ ressuscité, tout en se référant en même temps à l'union spirituelle du Sauveur avec ses disciples et à la parousie. « Il semble, dit-il, que le retour de Jésus signifie pour la perspective les apparitions du chapitre XX, et, dans le fond, son action perpétuelle dans l'Église par le moyen de l'Esprit, sans exclure le retour final par la parousie. » — Cette interprétation est malaisée à soutenir. Elle oblige à donner au v. 19 : « Je vivrai et vous aussi vous vivrez, » ce sens très plat : « les disciples le verront, parce qu'il vivra ressuscité et qu'eux-mêmes seront encore en vie pour le reconnaître. » Loisy, *loc. cit.* Mais était-il la peine de dire que les disciples seraient encore en vie dans trois jours ? Et le monde devait-il cesser d'être en vie lui-même, parce qu'il ne serait pas admis à le voir? Ce sens est inacceptable. Faudra-t-il penser, avec B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 410, que la vie des disciples n'est pas du même ordre que celle du Sauveur? « Il ne paraît pas possible, objecte à bon droit M. Loisy, *loc. cit.*, d'entendre, au sens littéral, la vie de Jésus de la résurrection, et celle des disciples de leur vie spirituelle, sans que le discours cesse d'être symbolique pour devenir équivoque. » Reste alors, comme échappatoire, de supposer que la vision de Jésus annoncée aux disciples est avant tout métaphorique. Au sens plus profond, dit M. Loisy, *loc. cit.*, « les disciples ne cesseront pas de voir le Christ spirituellement et de le reconnaître dans toutes les œuvres de l'Esprit, parce que Jésus sera vivant en eux et qu'ils vivront en lui, tenant de lui la vie sur-

effet, ses disciples verront bien qu'il ne fait qu'un avec le Père, et qu'eux-mêmes ne font qu'un avec lui, car le Père étendra sur eux l'amour qu'il a pour son Fils bien-aimé, en leur faisant partager sa gloire [1]. Et n'est-ce pas à ceux qui l'aiment, à ceux qui gardent sa parole et observent ses commandements, qu'il se manifestera ainsi au dernier jour, venant à eux avec le Père, pour habiter en eux et se les unir, jusqu'à les faire un avec lui [2]?

Un détail contribue à garantir la portée eschatologique de notre passage. C'est la réflexion que l'évangéliste prête à Jude. Jésus venait de dire : « Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui [3]. » A ce moment, continue l'écrivain, « Judas, non pas l'Iscariote, lui dit : Seigneur, d'où vient que tu veux te manifester à nous, et non au monde [4]? »

L'interrogation du disciple se rattache clairement à la persuasion, qui était commune dans l'entourage de Jésus, touchant la nature matérielle du royaume messianique [5]. M. Loisy l'observe fort bien : « Judas ne pense pas à une manifestation spirituelle dont profiteraient les disciples, puisqu'il suppose que la manifestation devrait se faire aussi pour le monde [6]. »

naturelle et divine, la vie éternelle. » Mais il semble difficile que les paroles du Sauveur, rapprochées de celles qu'il fait entendre touchant son départ et son retour, ne visent pas une vision réelle (cf. XVI, 10), très différente de celle qui se rapporte à l'Esprit, au v. 17, et que, dans ce contexte, la vie dont il parle pour lui-même ne signifie pas directement une continuation d'existence après sa mort prochaine, une reprise de vie, sa résurrection, et que la vie dont il parle pour ses disciples ne soit pas analogue. Nous avons alors une harmonie parfaite avec V, 21-29; VI, 39-58.

[1] Cf. Jean, XVII, 22-24, 26.

[2] Cf. XII, 48. Il y a un rapport étroit entre XIV, 24, et XII, 49-50.

[3] XIV, 21.

[4] XIV, 22. Cf. ci-dessus, p. 163-164.

[5] Cf. VI, 14-15; VII, 4.

[6] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 754. Cf. *ibid.* : « La manifestation

D'après le critique, « sa question, comme celle qu'on lit au commencement des Actes [1], traduit l'espèce de désappointement que la génération apostolique a éprouvé sur cette question de la parousie [2]. » Il est plus juste de dire qu'elle traduit d'abord la préoccupation des Juifs et des disciples eux-mêmes, au temps de Jésus ; en d'autres termes, qu'elle correspond à la mentalité historique des apôtres, et offre par conséquent la meilleure vraisemblance.

D'autre part, l'évangéliste ne la rapporte point pour la rectifier. Jésus ne reproche pas à son apôtre sa préoccupation. Il se contente, pour toute réponse, de répéter son enseignement touchant l'amour que son Père porte à ceux qui aiment le Fils, ce qui, M. Loisy le reconnaît, « n'implique pas un désaveu de toute manifestation à la fin des temps [3]. »

Au dire du critique, le Sauveur, en reprenant le thème de l'amour de son Père pour ceux qui l'aiment, affirmerait néanmoins implicitement que « Dieu se manifeste spirituellement aux croyants, et que l'incrédulité du monde le prive de cette manifestation spirituelle [4]. » Mais cela est tout à fait contestable.

« Celui qui m'aime, disait Jésus, sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui [5]. » Et il répète : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure [6]. » Or, il est très dou-

messianique..., selon les prophéties et la persuasion commune tant des Juifs que des premiers chrétiens, devait se produire en présence de l'univers entier. » « Les disciples... croient à une manifestation extérieure, à une parousie, qui n'aura pas d'autres témoins que les fidèles, et ils en sont étonnés. »

[1] Act., I, 6.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 754. Cf. H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 185.

[3] Id., *ibid.*

[4] Id., *ibid.*

[5] Jean, XIV, 21.

[6] XIV, 23.

teux que ces paroles visent directement et principalement « la communication mystique dont l'eucharistie est le symbole et le moyen [1], » « l'habitation du Père et du Fils dans les croyants... par le moyen de l'Esprit [2]. »

Le contexte du verset 18, où il est question de la *venue* personnelle du Christ, distincte de l'*envoi* de l'Esprit [3]; celui du verset 19, où ce qui est dit des disciples qui vivront, comme le Christ, et le verront, à l'exclusion du monde, paraît se référer à la résurrection suprême [4]; celui du verset 20, où il semble bien qu'il est fait allusion au royaume final, lorsqu'il est dit qu'en ce jour-là les disciples constateront que Jésus est en son Père, eux en lui et lui en eux; tout ce contexte montre suffisamment que la manifestation du Christ à celui qui l'aime, sans exclure l'union spirituelle que le fidèle contracte avec lui par la foi et dans les sacrements, vise aussi et plus directement la manifestation suprême de la parousie [5].

Mais, s'il en est ainsi, il faut donc reconnaître que l'évangéliste a rapporté une réflexion qui trahit le préjugé des apôtres touchant le caractère de l'avènement messianique, sans préoccupation de la faire servir au profit des conceptions nouvelles.

Cela ne se comprend certes pas d'un théologien idéaliste de la fin du Ier siècle, mais seulement d'un écrivain soucieux de rapporter la réalité de l'histoire. Nous

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 753.

[2] Id., *ibid.*, p. 755. Ci-dessus, p. 283, note 4, 284, note 3.

[3] Cf. Jean, XIV, 16, 26; XV, 26; XVI, 7.

[4] Cf. ci-dessus, p. 284, note 3.

[5] D'après M. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 754, Jésus enseignerait directement cette vérité que « Dieu se manifeste spirituellement aux croyants; » « l'incrédulité du monde, dit-il, le prive de cette manifestation spirituelle, qui, *sans exclure la manifestation finale de a parousie*, est jugée par l'évangéliste aussi importante que celle-ci, et même davantage. » Il faut simplement renverser les proportions.

avons remarqué ailleurs que la réflexion, interrompant brusquement le discours, paraît prise tout à fait sur le vif, et qu'elle est encore garantie par le nom du personnage, Judas, soigneusement distingué de l'Iscariote [1].

Dans sa prière à son Père, Jésus semble évoquer la même perspective finale.

« Père saint, dit-il en parlant de ses disciples, garde-les en ton nom... afin qu'ils soient un comme nous [2]. » « Je prie aussi pour ceux qui croiront en moi par leur parole, afin que tous soient un, de même que toi, Père, tu es en moi, et moi en toi, afin qu'eux aussi soient en nous, pour que le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé. Et moi, je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits en unité, pour que le monde sache que c'est toi qui m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé. Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que, là où je suis, eux aussi soient avec moi, afin qu'ils contemplent ma gloire, que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la création du monde. Père juste, le monde ne t'a pas connu, mais moi je t'ai connu, et eux aussi ont connu que c'est toi qui m'as envoyé ; je leur ai fait connaître ton nom et le leur ferai connaître, afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi aussi en eux [3]. »

A considérer isolément certaines de ces formules, l'objet direct de la demande paraîtrait être l'unité que doit établir entre chacun de ses disciples et lui-même, et par conséquent entre ses disciples les uns à l'égard des autres, le lien de la foi, de la charité, de

[1] Ci-dessus, p. 163-164.
[2] Jean, XVII, 11.
[3] XVII, 20-25.

la participation aux mêmes sacrements, de la communion à la même vie [1].

Cependant, au verset 24, Jésus parle très clairement de l'association des disciples à sa gloire dans le royaume futur : « Je veux que, là où je suis, ils soient aussi avec moi, afin qu'ils voient ma gloire. » « La gloire dont on parle maintenant, avoue M. Loisy, n'est pas celle que le Christ communique aux siens sur la terre, mais sa gloire éternelle, qu'il tient de son origine, et qu'il recouvre par la résurrection. » « Si le Christ prend souci de ses disciples sur la terre, c'est afin qu'ils soient réunis un jour avec lui dans le séjour éternel [2]. » Ainsi est reconnue la portée nettement eschatologique du discours.

Or, la gloire dont Jésus parle au verset 22 : « Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, » ne semble pas pouvoir se distinguer de celle dont il est question aussitôt après. Tout à l'heure, il exprimera la volonté que ses disciples soient avec lui, pour contempler sa gloire : maintenant il déclare que, cette gloire, il la leur communique, comme il l'a reçue lui-même de son Père.

Le Christ synoptique disait pareillement aux siens : « Je dispose en votre faveur du royaume, comme mon Père en a disposé vis-à-vis de moi-même [3]. » Le Christ johannique présente même la chose au passé : « Je la leur *ai donnée*, » afin de marquer plus expressivement encore que cette donation est chose ferme et arrêtée [4].

[1] Cf. Jean, VI, 57; XV, 5. Ci-dessus, p. 271, 278 sq.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 813.

[3] Luc, XXII, 29.

[4] « Sans doute, reconnaît M. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 812, il la leur promet, et ceux qui sont associés à sa gloire terrestre le seront aussi à sa gloire céleste; mais, » objecte-t-il, « il est invraisemblable qu'il déclare, par une sorte d'anticipation, la leur avoir déjà donnée, dans un discours où lui-même est censé ne pas la posséder encore. Du reste, il s'agit d'une gloire dont le monde sera témoin, comme il a été témoin de celle du Verbe fait chair. Ce mon-

La communication effective ne se fera qu'au dernier jour, mais le droit est dès à présent établi. Le Sauveur en a disposé comme par testament suprême, le testament de la dernière Cène, scellé par son sang, point de départ de la nouvelle alliance qui se réalisera définitivement au royaume des cieux [1].

Dans ces conditions, les paroles : « pour que le monde connaisse » et « croie que tu m'as envoyé, » ne visent donc pas précisément l'édification que procurera aux hommes l'union présente des disciples, mais plutôt la preuve de la divinité du Christ qui sera donnée un jour au monde incrédule par la gloire dont seront investis ses fidèles.

Dans tout ce chapitre, en effet, le monde signifie : le monde pécheur et réprouvé; il ne peut être question pour lui d'une foi proprement dite. D'ailleurs, le Sauveur ajoute : et pour qu'il connaisse « que tu les as aimés comme tu m'as aimé; » or, d'après tout le contexte des versets 24 et 25, c'est très clairement l'association des fidèles à la gloire du Christ qui, devant les réprouvés, attestera solennellement leur participation à l'amour éternel du Père [2].

de qui doit croire et connaître que le Christ a été envoyé de Dieu n'est pas le monde pour lequel Jésus se défendait tout à l'heure de prier. » — Cependant il est encore plus invraisemblable que le monde dont parle le Sauveur au v. 21 ne soit pas le même que celui dont il est question aux v. 9 et 14-16. Il ne s'agit donc pas pour lui d'une connaissance de foi. On ne voit pas non plus que l'évangéliste distingue ailleurs « deux gloires » du Sauveur : « sa gloire éternelle en tant que Verbe de Dieu, et la gloire du Verbe incarné, celle que l'incarnation même procure au Christ sur la terre. » Loisy, *loc. cit.* Il est, au contraire, facile de comprendre le langage de Jésus au passé, tout en le rapportant à la gloire future.

[1] Cf. Marc, XIV, 24-25 = Matth., XXVI, 28-29 = Luc, XXII, 16, 18, 20, 30. La Cène eucharistique renferme une idée d'alliance, d'union ; mais le Sauveur fait entrevoir que l'union ne sera parfaite que dans le royaume de son Père, et il parle à ses disciples de leur association à sa table dans son royaume.

[2] Comparer Jean, XVII, 24, à Matth., XXV, 34 : « Possédez le royaume qui vous est préparé depuis le commencement du monde. »

Ainsi, sans préjudice pour l'union mystique que son Église a présentement avec lui, le Sauveur vise bien directement la réalité du royaume final, lorsqu'il demande à son Père de garder ses disciples au milieu du monde, de les préserver du malin, afin qu'ayant été sauvés de la perdition, ils soient, un jour, un avec lui et avec le Père dans la gloire.

Tout en reconnaissant la signification nettement eschatologique du verset 24, M. Loisy observe que l'idée de la parousie, ou de l'avènement final du Christ, « sans être exclue autrement, n'est pas exprimée dans le discours [1]. » Mais, pour n'y être pas formellement exprimée, elle y est cependant contenue d'une façon implicite [2]. Dès lors qu'il s'agit de la réunion suprême du Sauveur avec les siens, son dernier avènement est forcément supposé. Comprendrait-on que l'évangéliste entendît substituer à la parousie finale du Christ sa venue mystique par l'Esprit, tout en mettant si fortement en relief que l'union définitive est renvoyée à la fin des temps?

L'idée proprement dite du dernier avènement n'est d'ailleurs pas sans apparaître en d'autres parties de l'entretien. Déjà nous l'avons trouvée indiquée dans ces paroles de Jésus à ses disciples : « Je *viendrai* à vous... Vous me verrez, parce que je vivrai et que vous vivrez. En ce jour-là, vous connaîtrez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous [3]. »

Une allusion semblable paraît se présenter dans ces autres déclarations : « Encore un peu,vous ne me verrez plus; et encore un peu, *vous me verrez* [4]. » « En vérité, en vérité je vous dis que vous pleurerez et vous lamenterez, tandis que le monde se réjouira. Vous serez

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 814.
[2] Cf. B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 471; Schanz, *Heil. Joh.*, p. 527.
[3] Jean, XIV, 18-20. Cf. ci-dessus, p. 282 sq.
[4] XVI, 16.

dans la tristesse, mais votre tristesse se changera en joie. La femme, lorsqu'elle enfante, a de la tristesse, parce que son heure est venue, mais quand elle a mis au jour l'enfant, elle ne se souvient plus de son angoisse, à cause de sa joie qu'un homme soit venu au monde. Vous aussi, vous avez maintenant de la tristesse ; mais de nouveau *je vous verrai*, et votre cœur se réjouira, et personne ne vous enlèvera votre joie. Et en ce jour-là, vous ne me demanderez plus rien [1]. »

Que représente cette tristesse que doivent éprouver les disciples, pendant que le monde se réjouira, et quelle est cette vision nouvelle de Jésus qui, dans peu de temps, changera leur tristesse en une joie indéfectible ? La pensée de l'interprète se porte d'abord sur le fait de la résurrection et des apparitions qui viendront apporter la joie aux apôtres déconcertés. Mais diverses particularités invitent encore ici à chercher plus loin.

Lorsque Jésus dit : « Encore un peu de temps et vous ne me verrez plus, » il doit moins viser la mort qui est sur le point de le ravir aux siens, que son retour à son Père [2]. Or, en apparaissant aux disciples, le Sauveur parlera comme s'il n'était pas encore monté vers le Père et se disposait seulement à le faire [3].

D'ailleurs, Jésus présente son retour comme devant mettre fin à la tristesse des siens. Or, le récit de la passion, dans le quatrième Évangile, ne fait aucune allusion à cette tristesse des apôtres, pas plus qu'à la joie du monde, ennemi du Christ ; à peine, à la première apparition, est-il signalé que les apôtres se réjouissent [4], sans que cette joie soit autrement mise en relief, ni opposée à une confusion des Juifs persécuteurs.

Au contraire, dans toute cette seconde partie de

[1] Jean, xvi, 20-23.
[2] Cf. xvi, 5, 10.
[3] xx, 17-18.
[4] xx, 20.

l'entretien, le Sauveur s'attache à prédire la haine dont ses disciples seront l'objet de la part du monde, les persécutions qu'ils auront à subir, l'angoisse qu'il leur faudra endurer [1]. C'est bien cette tristesse qui doit s'opposer à la joie du monde, dans notre passage : les disciples la ressentiront, non seulement durant la passion, mais encore et surtout lorsque le monde tournera contre eux la haine d'abord vouée au Maître [2].

Dès lors, l'apparition du Seigneur qui doit mettre fin à la tristesse et la changer en joie inaltérable ne peut être que la manifestation triomphale du dernier jour [3]. La comparaison tirée de la femme qui enfante convient bien à représenter cet état d'angoisse et de douleur qui doit être celui de l'Église chrétienne, attendant et préparant ici-bas le grand jour de la venue du Christ [4]. Et de même comprend-on bien qu'une fois ce grand jour arrivé, les disciples n'auront plus rien à demander [5] au Maître.

[1] Jean, XV, 18 sq.; XVI, 2, 23.

[2] Cf. XV, 18-20.

[3] M. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 786, tout en estimant qu'« au sens direct, il s'agit de la résurrection, non de la parousie, » ajoute : « mais la résurrection est conçue comme le principe de toute gloire ultérieure pour le Christ; » et, p. 788 : « Ce qui suit montre bien que la pensée de l'évangéliste va au delà des apparitions du Sauveur. Cette joie durable, que nulle puissance de ce monde ne ravira aux disciples, n'est pas liée à des apparitions passagères.... Ce qui en garantit la durée perpétuelle est la possession même du Christ glorieux. » Le critique ajoute : « par le moyen de l'Esprit, en attendant la vision directe dans le royaume éternel. » En réalité, c'est cette dernière perspective qui se trouve au premier plan.

[4] Loisy, *op. cit.*, p. 787-788 : « Bien que la comparaison s'applique directement à la situation présente des disciples et à la résurrection prochaine, ...on ne doit pas exclure une seconde perspective où les épreuves de chaque fidèle et celles de l'Église, la venue spirituelle du Christ et son retour à la fin des temps trouvent ensemble leur place. » Cf. ci-dessus, p. 139.

[5] Jean, XVI, 23. Le verbe ἐρωτᾶν signifie, soit « interroger » (cf. XVI, 19, 30), soit « prier » (cf. XVII, 9, 15, 20). M. Loisy, *op. cit.*, p. 789, adopte le sens d'« interroger ». A supposer que

« Dans la maison de mon Père, dit encore Jésus, il y a plusieurs demeures; sinon, je vous l'aurais dit; car je vais vous préparer une place. Et quand je serai allé et que je vous aurai préparé une place, je reviendrai et

dans ce sens, Jésus veuille dire : « Vous ne m'*interrogerez* sur rien, » il pourrait à la rigueur viser l'état des disciples après qu'ils auront reçu l'Esprit de vérité qui doit leur enseigner toutes choses (cf. XIV, 26; XVI, 13, 25) ; mais sa déclaration convient mieux encore à la situation qui les attend au jour de la révélation suprême. « Après la résurrection, la venue de l'Esprit, » dit M. Loisy, *loc. cit.*, mais surtout, peut-on ajouter, « après la parousie, dans la vie éternelle, on n'aura plus de questions à poser, de difficultés à élucider. » Si le Sauveur veut dire, au contraire : « Vous ne me *prierez* pour rien, » il envisage clairement une situation où les disciples n'auront plus rien à désirer, et ce ne peut être que dans le royaume futur.

Il est vrai qu'immédiatement à la suite, v. 23b et 24, il est question de prières, qui n'ont guère de raison d'être que dans la condition terrestre des disciples; cf. XV, 7, 16. Mais l'on peut croire que cette nouvelle déclaration, introduite par la formule : « En vérité, en vérité, je vous le dis, » n'est pas destinée à reprendre et confirmer la même idée; l'évangéliste relie assez souvent de cette manière des déclarations qui n'ont entre elles qu'un lien logique assez large; cf. III, 3, 11; V, 19; VI, 32; X, 1; XIII, 20, 21; XIV, 12. Ici particulièrement, il semble difficile d'interpréter le : « En vérité, en vérité, je vous le dis, » comme destiné à renforcer l'affirmation antérieure. Si Jésus vient de parler de questions à lui poser, le développement qui suit sur la prière est évidemment divergent. S'il a voulu dire qu'on ne lui adresserait plus de prières, les prières adressées à son Père dont il parle ensuite ne doivent pas se rapporter au même temps ni aux mêmes circonstances : les fidèles, en effet, ne cesseront pas de le prier, pour prier le Père; « on pourrait dire, observe M. Loisy, *loc. cit.*, qu'ils le prieront dans l'avenir, non qu'ils ne le prieront plus. » Cf. XIV, 13-14.

Un peu plus loin, v. 25-26, nous trouvons cette autre déclaration : « L'heure vient où je ne vous parlerai plus en paraboles, mais je vous entretiendrai ouvertement du Père. En ce jour-là vous prierez en mon nom... » La formule : « l'heure vient, » n'est pas destinée ici à introduire une vue se rapportant à la fin des temps, comme dans V, 25, 28; elle vise un événement plus immédiat, tel que l'état de l'Église après la résurrection du Sauveur et sous le règne de l'Esprit : c'est ce que semble indiquer l'emploi de la même expression au v. 32 ; cf. IV, 38; XII, 23. Cela n'empêche pas la portée eschatologique des déclarations antérieures.

je vous prendrai auprès de moi, afin que, là où je suis, vous soyez vous aussi [1]. »

L'allusion à l'avènement final du Christ est si évidente que M. Loisy ne fait nulle difficulté de la reconnaître [2]. « Préparer la place, dit-il, est donner accès au ciel, garantir la participation des disciples à la gloire du Maître, puisque les places existent déjà dans la maison du Père, et dès l'éternité. Il se trouve que le terme allégorique, l'aménagement d'une maison, ne convient pas pour figurer l'action du Christ dans les disciples par le moyen de l'Esprit. » Dès lors, conclut M. Loisy, « on ne peut nier la signification eschatologique de ce passage : littéralement le retour en question est la parousie comme l'entendent les Synoptiques et saint Paul. » « Le retour du Christ ne laisse pas d'être avant tout la parousie [3]. »

Bien plus, ajoute le critique, « ce retour est censé ne devoir pas beaucoup tarder. Jésus parle comme s'il devait revenir avant la mort de ses disciples ; d'où il faut conclure que Jean maintient encore, quoique sans beaucoup de rigueur, la perspective de la fin du monde à la limite de la génération présente [4]. »

[1] Jean, XIV, 2-3; cf. 28 : « Vous avez entendu ce que je vous ai dit : Je m'en vais, et je viendrai à vous. »

[2] Sur ce point, M. Loisy s'écarte donc nettement de J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 261-262. D'après J. Réville, « il faut entendre ces déclarations dans un sens purement mystique; » « la parousie est littéralement volatilisée au foyer de l'idéalisme mystique alexandrin. »

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 742-743. C'est de parti pris que M. Loisy ajoute : « Pour n'être pas exprimée dans les paroles où Jésus annonce son retour, l'union spirituelle n'en est pas écartée et, *vu le caractère symbolique du quatrième Évangile*, on peut dire qu'elle y est figurée. » La vérité est que les termes choisis ne s'appliquent pas du tout à cette union spirituelle, mais uniquement à la venue eschatologique. M. Loisy remarque lui-même que la comparaison tirée de l'aménagement d'une maison ne convient pas pour figurer l'action du Christ dans les disciples par le moyen de l'Esprit.

[4] Id., *ibid.*, p. 743.

Voilà certes qui est remarquable ! Comment un théologien de la troisième génération chrétienne, écrivant un Évangile idéal au point de vue de l'Église de son temps, aurait-il songé à mettre dans la bouche du Christ un langage où il semble annoncer son dernier avènement comme immédiat? La chose ne se conçoit pas. Le fait oblige à penser que le quatrième évangéliste est beaucoup plus attaché à l'histoire qu'on ne le prétend, et qu'il entend bien reproduire le langage authentique de Jésus sur le point même où il pouvait faire le plus de difficulté aux esprits contemporains.

Cette observation a d'autant plus de portée qu'ailleurs encore l'écrivain attribue au Sauveur des déclarations semblables. Dans le discours après la guérison du paralytique : « *L'heure vient*, dit Jésus, *et elle est là*, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu... *L'heure vient* où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix et ressusciteront, les bons pour la vie, les mauvais pour la condamnation [1]. »

Le langage est plus précis encore au chapitre XXI [2]. Là est rappelée une parole du Christ, qui paraît annoncer expressément sa venue avant la mort du dernier de ses disciples. « Si je veux, dit-il en parlant du bien-aimé, qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe [3]? » Sans doute, l'écrivain corrige l'interprétation excessive qui a été donnée de cette parole : Jésus n'a pas dit que le bien-aimé ne mourrait point. La déclaration n'en est pas moins formellement reproduite. Or, elle rejoint visiblement les discours synoptiques où le Sauveur fait entrevoir sa venue comme devant se produire au cours de la génération contemporaine. Il semblerait que le Christ doive revenir du vivant du disciple bien-aimé.

[1] Jean, V, 28-29.

[2] Ce chapitre est du même auteur que le reste de l'ouvrage. Voir *L'origine du quatr. Évang.*, p. 291-332.

[3] Jean, XXI, 22.

Une telle donnée n'a guère pu être créée par l'imagination chrétienne; elle est d'ailleurs garantie, devant ceux-là même qui le connaissent bien [1], par l'autorité du disciple en question. En toute hypothèse, elle prouve que l'auteur n'a pas eu l'intention de corriger l'eschatologie ancienne.

Il a pu entendre que Jésus n'avait pas nécessairement annoncé pour la génération présente son avènement glorieux, qu'il avait parlé d'une venue préliminaire, spéciale, ordonnée à l'établissement du royaume dans sa phase terrestre, en attendant la venue pour le royaume triomphant [2]. Il n'en est pas moins vrai qu'il met en plein relief les paroles qui concernent l'imminence de cet avènement, en leur conservant exactement leur apparence eschatologique. Cela, encore une fois, paraît indiquer beaucoup plus l'historien soucieux de la réalité historique que le théologien préoccupé de faire valoir la foi nouvelle de l'Église.

Il faut donc le reconnaître, les entretiens du Cénacle, comme les discours antérieurs, sans laisser de montrer le Christ uni aux siens dès la vie présente, sont également remplis par la pensée de son avènement final et du royaume futur.

M. Loisy résume ainsi lui-même l'attitude que l'évangéliste tient, en ces chapitres, au sujet de la parousie : « S'il en paraît peu préoccupé, rien n'invite à penser

[1] L'ouvrage a été publié, avec le dernier chapitre, dans le milieu éphésien où a vécu le personnage ainsi désigné. Voir *L'origine du quatr. Évang.*, p. 65-66, 168-171. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 948 : « Quel qu'ait été ce personnage, il restait, au moins dans son milieu, le dernier survivant de l'âge apostolique. C'est de ce milieu, on ne doit pas l'oublier, que sortit l'Apocalypse, aussi bien que le quatrième Évangile; l'espérance de la parousie prochaine y était très vivace... »

[2] Cf. *Jésus Messie*, p. 403-410.

qu'il la juge indéfiniment retardée ou qu'il répudie une seule des espérances chrétiennes qui ont trouvé leur expression dans l'Apocalypse. Y a-t-il rien de plus conforme aux doctrines et même au style du quatrième Évangile que cette finale de la grande Révélation : « Et l'Esprit et l'épouse (l'Église) disent (à Jésus) : Viens. Et que celui qui entend (cela) dise : Viens. Et que celui qui a soif s'approche, et que celui qui en veut prenne pour rien l'eau de vie [1] ? » La parousie est comme latente dans le rapport actuel du Christ avec les siens ; elle peut éclater d'un moment à l'autre ; et, bien que cette assertion ait l'air d'un paradoxe, on pourrait soutenir que la perspective en est, d'une certaine manière, plus rapprochée que dans les Synoptiques et dans saint Paul. Ce ne sera pas une révélation, mais la manifestation de ce qui est déjà, du Christ glorieux et de la gloire qu'il donne aux siens [2]. »

Les restrictions par lesquelles le critique corrige ses aveux sont loin de répondre à la signification plus précise des textes. Il ne suffit pas de dire que « rien n'invite à penser » que l'auteur répudie les anciennes espérances eschatologiques : il est certain qu'il parle formellement du retour du Christ pour la réunion des disciples avec lui dans la maison de son Père. La parousie n'est pas seulement censée « latente dans le rap-

[1] Apoc., xxii, 17 ; cf. iii, 20-21.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 818. M. Loisy semble contredire ici aux affirmations de J. Réville. Sur le ton tranchant qui lui est familier, ce dernier critique déclare, *Le quatr. Évang.*, p. 261, que dans l'Évangile johannique « toute l'eschatologie apocalyptique a disparu. » Il va plus loin. A l'entendre — et là est sans doute la raison de son affirmation — « la croyance à la parousie ou au retour prochain du Christ sur la terre pour mettre fin au monde présent... est inconciliable avec la théologie du quatrième évangéliste. C'était déjà beaucoup que le Logos se fût incarné une fois. Le faire se réincarner une deuxième fois pour accomplir l'œuvre de Dieu, seulement ébauchée lors de son premier séjour dans un corps humain, c'était trop. »

port du Christ avec les siens : » elle est annoncée en termes explicites.

C'est également à tort que M. Loisy a parlé d'une eschatologie qui « devient mystique et morale, » en cessant d'être « cosmologique et sociologique, » sous prétexte que, dans ces discours, « l'idée de réunion l'emporte sur l'idée d'avènement et qu'on ne dit rien du jugement, de la résurrection, des damnés [1]. »

On pourrait en dire autant du discours que saint Luc met dans la bouche de Jésus au cours de la dernière Cène [2], de celui que saint Matthieu lui attribue après l'incident du jeune homme riche [3], et même des paroles que le premier évangéliste lui fait prononcer dans l'institution de l'eucharistie [4]. Là aussi, le Christ synoptique fait entrevoir sa réunion avec les siens dans le royaume, sans allusion à la résurrection et au jugement qui la précéderont ; là aussi, on pourrait dire que « le Christ prédit sa réunion future avec ses disciples, mais non pas son retour sur les nuées [5]. »

L'idée de réunion prochaine est particulièrement bien à sa place dans les discours d'adieu du Sauveur. Ailleurs le Christ johannique parle très explicitement du jugement, de la résurrection, de la condamnation [6] ; il ne laisse pas d'y faire allusion au cours de ces entretiens mêmes [7]. On ne peut pas exiger que, dans ces

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 742.

[2] Luc, XXII, 29-30.

[3] Matth., XIX, 28.

[4] Matth., XXVI, 29.

[5] Loisy, *op. cit.*, p. 117. Cité ci-dessus, p. 259.

[6] Cf. ci-dessus, p. 187-190. Jean, III, 15, 16, 18 ; V, 29 ; VI, 37, 39 ; XII, 48 ; XV, 6 ; cf. III, 36.

[7] Jean, XIV, 19 ; XV, 6 ; XVII, 2, 12. Cf. à propos de XV, 6, Loisy, *op. cit.*, p. 765 : « *Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors comme le sarment*, le mauvais chrétien est excommunié ; *il se dessèche*, il languit privé de vie spirituelle ; *on le ramasse, on le jette au feu, il brûle*, il est pris pour le jugement dernier et condamné au feu de la géhenne. » A propos de XVII, 12, Loisy, *op. cit.*, p. 806 :

discours particuliers, le Sauveur ait traité exactement les mêmes thèmes que dans ses autres discours, ni que le quatrième évangéliste se soit cru obligé de reproduire les mêmes séries de déclarations qui avaient été relatées par ses devanciers.

Peut-on au moins prétendre que l'annonce du Paraclet rejette la parousie « à l'arrière-plan de la pensée chrétienne [1], » que « le sentiment de la présence invisible du Christ au milieu des siens l'emporte sur l'attente de son retour visible [2], » que « l'attente de la parousie » se trouve être « singulièrement atténuée et modifiée [3] » ?

Cela même semble injustifié. L'idée du retour de Jésus, et de sa réunion finale avec les siens au séjour de sa gloire, n'est pas présentée dans un relief moindre que l'idée de son habitation actuelle dans l'âme du croyant. En admettant que cette dernière idée l'emporte sur la première, pourquoi l'évangéliste n'aurait-il pu choisir parmi les déclarations du Sauveur et relater avec plus de développement celles qui convenaient le mieux au but de son ouvrage?

Les Synoptiques ont reproduit avec plus d'abondance les sentences et les discours eschalotogiques : ces déclarations intéressaient au plus haut point les premières communautés chrétiennes pour lesquelles les *Logia* qu'ils exploitent furent d'abord recueillis [4]. Ils ne laissent pas néanmoins, nous l'avons vu [5], de présenter la réalité future du royaume comme pré-

« *Le fils de perdition*, celui qui devait se perdre, qui était dû à la damnation, prédestiné à la ruine, et caractérisé comme tel dans l'Écriture. La perdition est le contraire de la vie éternelle : c'est une manière de mort et de châtiment sans fin. »

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 818.

[2] Id., *ibid.*

[3] Id., *ibid.*, p. 740. Cité ci-dessus, p. 273.

[4] Cf. ci-dessus, p. 172.

[5] Ci-dessus, p. 180.

parée et anticipée dans les conditions actuelles de l'Église.

Dès à présent, le fidèle a droit au royaume et à la vie éternelle ; il en porte le gage et comme le germe en son âme [1]; et de même qu'un jour il sera associé pour jamais au Christ dans la vie, la gloire et le bonheur, ainsi il commence à lui être uni et en quelque sorte identifié ici-bas. Jésus ne promet-il pas d'être avec les siens jusqu'à la consommation du siècle [2], de les assister du même Esprit dont il est investi lui-même [3]? Et n'avons-nous pas vu que le baptême a, de par son institution, efficacité pour initier le chrétien à l'Esprit et à la vie du Christ, comme l'eucharistie pour entretenir cette union et la développer [4] ?

Il n'est donc pas étonnant que l'on trouve dans les discours du Sauveur, à côté des allusions eschatologiques, des déclarations concernant l'envoi de l'Esprit et son union présente avec les siens. En cet ordre d'idées, le Sauveur a pu s'exprimer avec plus d'étendue que ne le manifestent nos premiers documents. La richesse de doctrine qui se constate sur ce sujet dans les Épîtres de saint Paul [5] et que l'on a toutes raisons de croire commune à l'Église apostolique, semble bien supposer un enseignement de Jésus analogue à celui que contient l'Évangile johannique. La teneur de nos entretiens après la Cène est donc, dans son ensemble, parfaitement vraisemblable au point de vue de l'histoire.

Ce qui nous invite positivement à en admettre l'authenticité, tout en faisant la part nécessaire au travail du rédacteur dans le choix des matériaux, leur ordonnance précise et les particularités littéraires

[1] Cf. ci-dessus, p. 180, 193-194.
[2] Matth., XXVIII, 20.
[3] Matth. X, 20; Luc, XII, 12; XXIV, 49; Act., I, 5, 8.
[4] Ci-dessus, p. 246 sq., 250-251.
[5] Cf. ci-dessus, p. 280-281.

du discours, c'est ce fait, vraiment significatif, que l'évangéliste, écrivant à la fin du Ier siècle, n'a nullement supprimé l'eschatologie synoptique ni même l'annonce apparente de la parousie immédiate ; c'est aussi qu'il ne craint pas d'attribuer à un apôtre, en ayant soin de préciser le personnage de la façon la plus extraordinaire, un propos aussi étonnant, aussi visiblement pris sur la réalité, que la réflexion prêtée à Jude. La fidélité historique de l'écrivain sur ces points est une garantie sérieuse de son exactitude dans le reste.

Ainsi, à étudier attentivement les discours du Christ johannique, tant ceux qui sont adressés aux disciples dans le Cénacle, que ceux qui ont pour auditeurs les Juifs après le miracle de Béthesda et la multiplication des pains, ou Nicodème, on ne trouve pas que Jean ait « retenu de la Synopse le côté intérieur de la prédication relative au royaume » et « presque laissé tomber la forme eschatologique [1]. » La mort, la résurrection future, le jugement, pour la condamnation éternelle ou pour l'association sans fin à la gloire du Christ, sont des idées fondamentales qui gardent leur relief normal dans son écrit. Ce qu'on peut trouver d'indications sur la préparation à ces réalités futures dans les conditions de la vie présente, se trouve de quantité secondaire et d'importance accessoire.

Jean ne représente pas précisément « l'Évangile de l'Église organisée en royaume de Dieu sur la terre [2], » mais, comme les Synoptiques, quoique autrement que les Synoptiques, il représente encore « l'Évangile annoncé par Jésus. »

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 75.
[2] Id., *ibid.* Cité ci-dessus, p. 261.

CHAPITRE VI

LE CHRIST JOHANNIQUE

Un dernier point, particulièrement important, reste à examiner : c'est le portrait du Christ johannique. Le Christ historique nous est connu par les documents qui remontent à la génération contemporaine de ses disciples immédiats, les premiers Évangiles et les Épîtres de saint Paul. Est-ce que le Christ du quatrième Évangile a cessé d'être le Christ de l'histoire, pour s'idéaliser, se transformer et devenir le Christ de la foi?

D'après les critiques symbolistes, tout l'Évangile johannique serait dominé par l'idée du Logos, ou Verbe de Dieu, incarné. L'auteur aurait emprunté cette idée à l'école grecque d'Alexandrie et au Juif Philon ; il l'aurait adaptée au Christ, et, identifiant dans son esprit le Christ avec le Verbe, il aurait conçu toute l'histoire du Sauveur en fonction de cette idée.

L'idée primitive du Christ, tout en étant « par là plus ou moins modifiée, » « n'est pas altérée, » observe M. Loisy ; « les éléments qu'elle prend à l'hellénisme alexandrin sont transformés dans le temps même qu'elle se les incorpore, et, s'ils servent à l'illustrer devant les Grecs, ils ne lui font rien perdre de sa signification ni de son efficacité religieuses [1]. » Néanmoins la vie du Christ Verbe n'est pas décrite d'après l'histoire ; elle répond aux représentations idéales de la théologie. L'auteur a pris les éléments de sa synthèse dans les premiers Évangiles ; mais tous ces matériaux « ont passé par le creuset de sa puissante intelligence

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 55.

et de son âme mystique ; ils en sont sortis métamorphosés, intimement pénétrés et soudés entre eux par l'idée du Christ éternel, source divine de lumière et de vie [1]. »

Ainsi, « la théologie de l'incarnation est la clef du livre tout entier, et... elle le domine depuis la première ligne jusqu'à la dernière. » L'enseignement de l'Évangile est « pénétré, d'un bout à l'autre, par la conception christologique dont le prologue contient la définition expresse [2]. » « Le prologue et le livre sont à expliquer l'un par l'autre et ils sont inintelligibles l'un sans l'autre [3]. »

Cette conception systématique répond-elle bien aux faits?

La première question qui se pose est de savoir si le quatrième évangéliste a eu le droit de proclamer Jésus le Verbe de Dieu fait chair, ou si l'adaptation de l'idée du Verbe à celle du Christ est en contradiction avec l'histoire réelle du Sauveur.

En second lieu, il nous faudra voir quelle influence a exercée sur la composition de l'Évangile johannique cette idée du Christ Verbe incarné, si elle a amené une transformation des données synoptiques et imposé à la vie de Jésus un tour purement idéal.

Enfin il nous restera à étudier un point spécial, la correspondance de la manifestation du Christ johannique, comme Messie et Fils de Dieu, avec ce qui nous est rapporté dans les premiers Évangiles et ce qui a dû être la réalité de l'histoire.

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.* p. 55.

[2] Id., *ibid.*, p. 98.

[3] Id., *ibid.*, p. 154. Cf. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. II, p. 54 sq.; Jülicher, *Einleit.*, p. 346 ; Schmiedel, art. *John*, col. 2534 sq.; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 112 sq., 301; von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 202; Scott, *Fourth Gosp.*, p. 54.

§ I. — L'idée du Verbe incarné.

L'idée du Christ Verbe incarné forme le fond du prologue johannique. « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était près de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement près de Dieu. Tout par lui s'est fait, et sans lui ne s'est fait rien de ce qui a été fait [1]... Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire [2]... »

D'après M. Loisy, ce concept serait emprunté à la philosophie alexandrine et philonienne. Le critique convient cependant qu'il n'en dépend pas uniquement, qu'il offre même à son égard des différences considérables et que, dans ce qui le caractérise le plus essentiellement, il est véritablement original.

Non seulement, dit-il, « les thèses absolues des critiques qui ont vu dans l'œuvre johannique un traité de philosophie alexandrine ou de théologie gnostique ne sont pas soutenables, » mais « la doctrine du Logos » elle-même « n'est pas empruntée sans être assimilée à l'enseignement apostolique ; on ne la prend pas telle quelle, pour l'introduire bon gré mal gré dans les formules ecclésiastiques ; elle a même tant perdu de son caractère philosophique et abstrait, pour entrer dans la définition du Christ, révélateur divin, que l'on a pu soutenir, sans choquer ouvertement la vraisemblance, qu'elle n'avait aucune attache avec la philosophie grecque et qu'elle procédait uniquement de la Bible et de la tradition biblique. En dépit des apparences, ce n'est pas l'idée du Christ que l'on adapte et que l'on sacrifie plus ou moins à la théorie, c'est la

[1] Jean, I, 1-3.
[2] I, 14.

théorie que l'on adapte à l'idée du Christ pour rendre celle-ci plus intelligible à la pensée grecque [1]. »

Le Logos de Philon, en effet, n'a pas un caractère hypostatique bien défini : l'idée flotte confusément entre l'être personnel et une pure abstraction, une hypostase subsistant en Dieu et Dieu lui-même considéré dans ses relations avec le monde [2]. Le Logos johannique, au contraire, est une puissance personnelle, bien déterminée ; il ne sert pas simplement à combler l'abîme qui sépare du monde un Dieu abstrait: le Dieu de Jean est personnel et vivant, son Verbe est de nature proprement divine, ayant avec lui des relations de personne à personne [3].

D'autre part, l'idée johannique, que le Verbe s'est

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 54-55, cf. p. 121-122; Scott, *Fourth Gosp.*, p. 61-62.

[2] Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 1881, III, 2, p. 378; Drummond, *Philo Judæus*, 1888, t. II, p. 222-273 ; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, p. 555sq.; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 88 : « Nous nous trouvons ici en présence d'une conception essentiellement spéculative, sans caractère personnel nettement déterminé; » J. Lebreton, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, dans les *Études*, t. CVI, p. 787-794.

[3] Cf. J. Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, 1902 ; compte rendu par M. Loisy, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1902, p. 455 : « Pour le nom et l'idée du Logos, Jean est en rapport avec la philosophie alexandrine et philonienne ; il n'emprunte pas la théorie de Philon et même il la contredit; il en procède néanmoins, vit dans son atmosphère, il s'en sert en la dominant et en la dépassant...Son Verbe est la parole, l'organe de la création et de la révélation, et rejoint ainsi la Parole de Dieu dans l'Ancien Testament; au lieu d'être une abstraction sans personnalité bien déterminée, il est une puissance personnelle; et ce n'est pas un être intermédiaire, mais il est de nature proprement divine; il ne sert pas à combler l'abîme qui sépare du monde un Dieu abstrait, car le Dieu de Jean est personnel et vivant: les relations du Verbe avec Dieu sont de personne à personne. » Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 99 : « Ce Verbe n'est pas seulement l'agent intermédiaire de la création, mais il est près de Dieu, le voit, entretient avec lui un rapport de société indépendant de sa propre relation avec le monde; » p. 153 : « A une notion indécise et flottante » Jean a donc substitué « une notion très nette. »

incarné dans le Christ, semble contredire ouvertement la théorie du philosophe d'Alexandrie. M. Loisy le reconnaît : « Philon n'enseigne rien qui ressemble à l'incarnation [1]; » sa théorie du Logos répugnerait plutôt « à l'incarnation dans un seul être humain, » si bien qu'on peut dire sa pensée « plus éloignée de Paul et du quatrième Évangile que son langage [2]. »

Ce n'est pas tout : ni dans le prologue, ni dans le corps de notre Évangile, les attributs du Christ Verbe incarné ne correspondent à ce qu'il y a de plus saillant et de plus caractéristique dans la théorie du Logos philonien. Nulle part, le Christ de saint Jean ne reçoit les titres que Philon donne le plus volontiers à son Logos. On ne le voit présenté ni comme l'image, la copie, l'empreinte de Dieu, ni comme le principe, le pilote, le grand-prêtre du monde [3]. En aucun endroit il n'est figuré sous les symboles de la tourterelle, du glaive flamboyant, du vêtement, du livre ou de l'Éden [4].

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 120.

[2] Id., *ibid.*, p. 121. Cf. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. II, p. 59 : Pour Philon, « le Logos est une pure essence surnaturelle, incapable de se mêler à la matière, et ne constituant peut-être pas même une personnalité précise. »

[3] Ce sont les épithètes ou métaphores par lesquelles Philon se plaît à désigner le Logos. Cf. Herriot, *Philon le Juif*, 1898, p. 251-252 ; Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 191 ; Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 24-25. — A propos de Jean, VIII, 25 : Τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν ; Vulg. : *Principium, qui et loquor vobis*, M. Loisy, *op. cit.*, p. 562, remarque : « La traduction : *Je suis le principe, moi qui vous parle*, peut se fonder sur la Vulgate, mais elle n'est pas à discuter en regard du grec. » Le critique traduit, p. 559 : « D'abord, de quoi vous parlé-je? » Il semble qu'il faille beaucoup plutôt traduire : « Cela même que je vous dis, depuis le commencement. » Cf. X, 24-25. — Au sujet de la prière du chapitre XVII, M. Loisy observe encore, p. 816 : « On appelle volontiers ce dernier chapitre des discours après la cène la prière sacerdotale du Christ... Le Christ ne laisse pas de s'y montrer victime et surtout prêtre. » Cela est vrai; mais justement il est très remarquable que le Sauveur ne prend pas ce titre ni ne s'attribue ce rôle formellement.

[4] Symboles familiers du Logos dans Philon. Cf. Herriot, *op. cit.*, p. 252.

Tandis que Philon applique au Logos le terme très général de ἄνθρωπος, « homme », Jean dit nettement, pour mieux signifier l'humanité réelle : « le Verbe s'est fait chair [1]. » Le contraste est souligné par M. Loisy lui-même [2]. Dans les ténèbres qui s'opposent à la lumière [3], J. Réville a prétendu voir « la matière inerte de la théologie philonienne qui s'oppose, elle aussi, à l'action du Logos [4]. » M. Loisy observe à bon droit qu'aucun indice ne le fait supposer et qu' « il s'agit évidemment de lumière et de ténèbres par rapport aux hommes [5]. »

A propos du festin de Cana, J. Réville relève encore dans Philon certains passages où le Verbe est appelé le céleste breuvage des âmes et comparé à un maître d'hôtel qui présente la coupe de joie aux âmes bienheureuses, qui distribue du vin au lieu d'eau et remplit les âmes d'une ivresse divine [6]. M. Loisy fait encore observer que « le rapport avec Philon » ne peut marquer une dépendance et qu'il « n'est à citer que pour la comparaison [7]. »

Enfin, « la tunique sans couture et que l'on ne déchire pas est-elle, comme dans Philon, la figure du Logos, et signifie-t-elle la contexture générale de l'univers? Rien n'est moins vraisemblable, » répond M. Loisy, « car le symbolisme du quatrième Évangile n'a pas ce caractère abstrait et philosophique. » En admettant, ce qui est pourtant fort contestable [8], que la tunique sans couture représente l'Église du Christ, une

[1] Jean, I, 14.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 186, note 2.
[3] Jean, I, 5.
[4] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 100.
[5] Loisy, *op. cit.*, p. 165, note 1.
[6] J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 136. « Toutefois, observe ce critique, ce n'est pas dans les écrits de Philon que l'évangéliste a cherché les éléments de l'allégorie des noces de Cana. »
[7] Loisy, *op. cit.*, p. 283.
[8] Voir t. I, p. 530-531.

et indivisible, on obtient une « idée analogue mais non identique à celle de Philon [1]. »

L'idée même de la préexistence du Christ a son fondement très indépendant de la théorie du Logos. Ce n'est pas l'identification de Jésus avec le Logos qui a produit la croyance en son origine divine, mais c'est la foi en sa préexistence qui a conduit à l'identifier avec le Logos. La preuve en est que saint Paul, sans enseigner expressément la doctrine du Verbe, parle néanmoins couramment de la préexistence céleste du Christ, comme d'une croyance reçue dans l'Église.

On comprend, dès lors, que M. Harnack ait pu dire : « Le Logos de Jean n'a guère que le nom de commun avec celui de Philon, et sa mention au commencement du livre est une énigme, non une clef [2]. »

M. Loisy écrit lui-même : « Ce n'est pas la conception purement philosophique du Logos qui est développée dans le livre, et l'on n'y entend que le Christ vie et lumière [3]; l'idée johannique du Verbe est à interpréter par l'Évangile, et l'on s'exposerait à un perpétuel contresens en voulant expliquer l'Évangile uniquement par la théorie du Logos dans Philon [4]. » Si « l'influence des idées philoniennes sur Jean n'est pas contestable, » « Jean n'emprunte pas pour cela les idées de Philon ; il pense des idées chrétiennes analogues à celles de Philon, et que Philon l'aide à concevoir [5]. »

En somme, pour M. Loisy, l'influence de Philon sur le quatrième évangéliste se bornerait à ceci, que

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 876.

[2] Harnack, *Dogmengeschichte*, 3e édit., t. I, p. 93.

[3] Justement, nous le verrons, ces deux attributs ne sont pas caractéristiques du Logos philonien; ils sont en rapport avec la doctrine de l'Écriture sur la Sagesse divine et avec les enseignements du Christ synoptique. Cf. ci-après, p. 317, note 1; ci-dessus, p. 186, 193.

[4] Loisy, *op. cit.*, p. 153. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 115.

[5] Id., *ibid.*, p. 154.

« la spéculation judéo-alexandrine » aurait fourni à notre auteur « le mot de Logos » et lui aurait « en quelque sorte préparé des lecteurs pour l'entendre; » et comme « l'emprunt d'un tel mot ne peut être simple affaire de lexique, » le mot aurait apporté « avec lui l'idée qu'il représente [1]. » « L'idée du Logos est alexandrine, dit le critique ; seule l'application qui s'en fait dans l'Évangile est johannique. » Si la théorie de l'incarnation, qui domine le livre tout entier, n'est pas dans Philon, « l'idée d'un Verbe subsistant en Dieu, médiateur de la création, synthèse vivante et révélation de toute vérité, n'en est pas moins purement alexandrine et philonienne [2]. »

Cependant, même ainsi restreinte, la dépendance à l'égard de Philon et de la philosophie grecque reste douteuse.

Nul indice n'apparaît, en effet, que notre évangéliste ait exploité en d'autres points l'œuvre du philosophe d'Alexandrie ou celles des penseurs grecs. C'est tout à fait à tort que l'on a prétendu son procédé de composition inspiré de l'allégorie philonienne.

« Jean, dit M. Loisy, allégorise à la façon alexandrine, d'après la correspondance des choses intelligibles avec les choses sensibles, du monde immatériel et idéal avec le monde terrestre et visible... Ce caractère particulier du symbolisme qui appartient au quatrième Évangile est beaucoup plus net et plus original que l'allégorie de Philon; il n'en n'est pas moins fondé sur une idée grecque... L'auteur du quatrième Évangile traite la tradition synoptique comme Philon traitait l'Ancien Testament; mais en tant que théologien mystique, il est infiniment supérieur à Philon [3]... »

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 153.
[2] Id., *ibid.*, p. 120. Cf. Schmiedel, art. *John*, col. 2534-2536.
[3] Id., *ibid.*, p. 122.

Or nous avons constaté que l'hypothèse d'une interprétation allégorique des faits synoptiques par notre auteur ne résiste pas à l'examen. Ce qu'il y a de symbolisme dans les discours johanniques ne tranche pas sur la manière authentique du Christ connu par les Synoptiques et se rattache à la tradition religieuse de l'Ancien Testament. Ce qui paraît être le fait de l'évangéliste, le relief donné à tels ou tels éléments significatifs dans les récits ou dans les discours, suppose tout au plus une tournure d'esprit spéciale qu'on pourrait croire influencée par le milieu dans lequel vivait l'écrivain, mais n'autorise à conclure ni à un rapport personnel avec les ouvrages de Philon, ni à une estime particulière pour la spéculation grecque.

Pour apprécier la distance qui sépare l'évangéliste du philosophe, il suffira de citer un échantillon de l'allégorisme alexandrin. Philon commente ce verset de l'Exode : « Quant à la progéniture de l'âne, vous la rachèterez par une pièce de menu bétail [1]. » Or il explique que l'âne signifie le *travail*, et cette pièce de menu bétail, le *profit*, le *progrès moral* : en effet, dit-il, πόνος est le même mot que ὄνος, et προκοπή, qui signifie la marche en avant, le *progrès* en crédit, en puissance ou en moralité, est le même mot que πρόβατον [2]. Pour Philon, l'histoire d'Adam et d'Ève symbolise les relations de l'intelligence avec les sens. Joseph est l'homme qui n'a pas encore su vaincre la sensualité, tandis que ses frères sont les hommes de l'esprit. Laban le Syrien signifie « la passion qui s'insurge : » au contraire, Laban, frère de Rébecca, est « l'homme ami de la discipline. » La jeune génisse figure « l'âme. » Moïse représente « l'esprit parfait. » Aaron symbolise « le langage, » parce que Aaron s'interprète « monta-

[1] Ex., XIII, 13.

[2] Philon, *De sacrificiis Abelis et Caini*, § 34. Dans Herriot, *Philon le Juif*, p. 187-188.

gneux » et que le langage, comme les montagnes, « s'élève vers le ciel [1]. »

Ces combinaisons rappellent les fantaisies de l'exégèse symboliste actuelle, mais nous emmènent bien loin de la manière personnelle de saint Jean.

C'est également en vain qu'on a essayé d'interpréter les chiffres du quatrième Évangile comme des nombres allégoriques, analogues à ceux du philosophe alexandrin. Chez Philon, la doctrine des nombres est empruntée aux doctrines mathématiques de Pythagore. De là les longs développements consacrés à leurs vertus particulières. L'unité est le nombre de Dieu, qui existe par lui-même; 2 est l'image de la matière sensible et divisible : c'est le nombre du créé; 3 désigne le corps, ou bien l'existence divine, Dieu considéré dans la trinité que forment avec lui ses deux principales puissances, la Force et la Bonté; 4 ou le carré est un tétragone doublement égal, mesure de justice et d'égalité; 5 est le nombre des sens, il symbolise donc la sensibilité; 6, produit du nombre impair 3 par le nombre pair 2, est le type de la génération; le nombre 7, qui donne lieu aux combinaisons les plus remarquables, est un nombre parfait; 10 est le nombre de la perfection; 70, produit de 7 par 10, est la figure de ceux qui se consacrent à Dieu ; 100 est un autre symbole de la perfection, car il est le carré de 10 [2].

Il est aisé de voir combien les nombres johanniques sont loin de ces préoccupations. On ne trouve presque pas dans notre Évangile les chiffres les plus recherchés pour leur haute signification [3]; on en trouve

[1] Cf. Herriot, *op. cit.*, p. 188-189; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 81; J. Lebreton, *Les théories du Logos*, dans les *Études*, t. CVI, p. 766 sq.; Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1908, p. 56-60.

[2] Cf. Herriot, *op. cit.*, p. 263-267; Bréhier, *op. cit.*, p. 43.

[3] A peine le nombre 7 figure-t-il dans Jean, IV, 52, et encore avec une restriction qui ne peut convenir au symbolisme : « environ la septième heure. » Cf. t. I, p. 210 sq.

d'autres qui sont universellement négligés par les écrivains symbolistes [1]; ceux-là même qui pourraient être symboliques dans Philon ne paraissent aucunement l'être dans saint Jean [2].

Les quelques rapprochements que l'on a voulu faire, sur d'autres points, entre notre Évangile et la doctrine philonienne, n'ont pas de fondement plus sérieux [3].

[1] Jean, II, 20 : 46 ans; IV, 40, 43 : 2 jours; V, 5 : 38 ans; VI, 7 : 200 deniers; VI, 19 : 25 ou 30 stades; VIII, 57 : 50 ans; XI, 6 : 2 jours; XI, 18 : environ 15 stades; XII, 5 : 300 deniers; XX, 26 : 8 jours; XXI, 11 : 153 poissons. Voir t. I, p. 26 sq., 52 sq., 115, 228 sq., 370 sq., 395, 605 sq., 622; ci-dessus, p. 28.

[2] I, 39 : environ la 10e heure; II, 1 : le 3e jour; IV, 6 : environ la 6e heure; VI, 9 : 5 pains et 2 poissons; VI, 10 : environ 5 000 hommes; XI, 17 : 4 jours; XII, 1: 6 jours; XIX, 14 : environ la 6e heure; XIX, 23 : 4 parts; XIX, 39 : 100 livres. Voir t. I, p. 26 sq., 114, 196, 274, 330, 395 sq., 520 sq., 530, 540, 567 sq.; ci-dessus, p. 27-28.

[3] A propos de Jean, V, 17 : « Mon Père agit jusqu'à présent, et moi aussi j'agis, » M. H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 90, cite ce passage de Philon, *Leg. all.*, I, 3 : « Il ne cesse jamais d'agir, mais, comme le propre du feu est de brûler et celui de la neige de refroidir, ainsi pour Dieu d'agir. » M. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 401, note 4, trouve que ce rapprochement est fait « à bon droit. » Cf. Scott, *Fourth Gosp.*, p. 59. Oui, mais à la condition d'interpréter le texte johannique comme M. Loisy, p. 401 : « L'action du Père est universelle, elle comprend tout ce qui a été fait depuis le commencement du monde jusqu'à présent. » Or tel ne paraît pas le véritable sens du texte : Jésus déclare simplement qu'il a plu à son Père d'agir jusqu'en ce jour de sabbat et par ce miracle, afin de justifier sa propre action, faite sous la dépendance du Père et en commun avec lui. Il n'y a aucun rapport entre cette idée et l'activité incessante et essentielle de Dieu, dont parle Philon. Cf. t. I, p. 244. — Au sujet de V, 19 : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même, à moins qu'il ne le voie faire au Père, car ce que celui-ci fait, le Fils le fait pareillement, » M. Loisy glisse en note, p. 404 : « Il n'est pas hors de propos de rappeler ici la distinction de Philon entre la créature intelligible et la création réelle. » Cf. Scott, *Fourth Gosp.*, p. 60. C'est aller chercher bien loin. M. Loisy observe lui-même justement, p. 403 : « L'évangéliste ne s'occupe pas spécialement du Verbe préexistant; » p. 404 : « Les œuvres que le Père montre au Fils ne sont donc pas les décrets divins que le Verbe a connus de toute éternité,... mais les volontés du Père que le Fils perçoit et qu'il accomplit. » Le critique ajoute, il est vrai : « Ces volontés n'en

On peut donc dire que le quatrième Évangile n'offre pas de contact précis avec les idées de Philon ou des philosophes grecs, en dehors de l'idée essentielle du Logos décrit dans le prologue [1].

Or, il se trouve justement que cette idée essentielle d'une hypostase divine, intermédiaire entre Dieu et le monde, existait déjà, placée en haut relief, dans l'ancienne tradition biblique. Le livre de Job, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiastique, la Sagesse, le prophète Baruch, nous parlent de la *Chokmâh* ou *Sagesse*, qui se trouvait en Dieu dès avant l'origine des êtres, siégeant à côté de lui, sur son trône, comme un assesseur divin. Émanation très pure, image très parfaite, sorte de rayonnement de la divinité, elle a servi d'artisan à l'œuvre créatrice. Elle a été communiquée aux hommes par la science humaine et tout spécialement à Israël par la révélation de la Loi [2]. On ne

sont pas moins conçues comme une sorte de création spirituelle, qui devient réelle par l'action du Fils. » Mais cette interprétation est très risquée ; elle presse outre mesure les formules imagées : « voir faire, » « montrer tout ce qu'il fait. » Même ainsi interprété, le texte de saint Jean n'a qu'un rapport extrêmement lointain avec l'idée exprimée par Philon.

[1] Le P. Lebreton, *art. cit.*, p. 56, a attiré l'attention sur ce point que « l'honnête Juif d'Alexandrie n'a rien d'un créateur et qu'il n'a guère fait que nous transmettre ce qu'on disait autour de lui. » Cf. Drummond, *Fourth Gosp.*, p. 24, note 1. M. Drummond regarde l'hypothèse d'une dépendance du quatrième évangéliste à l'égard de Philon comme tout à fait improbable, d'abord à cause de la « différence complète de style, » ensuite à cause de « l'absence totale du vocabulaire propre à Philon, non seulement en ce qui regarde Dieu, mais en ce qui concerne le Logos. » Et il ajoute : « L'idée du Logos elle-même était depuis longtemps un lieu commun en philosophie ; son adoption ne prouve pas plus une éducation philosophique que l'emploi du mot *évolution* ne l'indiquerait de nos jours. »

[2] Job, XXVIII, 20-28; Prov., III, 19-20 ; VIII, 22 sq. ; Bar., III, 29-38; Eccli., I, 1-10 ; XXIV, 5-14 ; Sag., VII, 25-26 ; IX, 2, 4, 9-11. Cf. Ps. CIV, 24 ; CXXXVI, 5 ; Jérém., X, 12 ; LI, 15. Heinze, *Die Lehre vom Logos*, 1872, p. 200 ; Drummond, *Philo Judæus*, t. I, p. 141 sq., 217 sq.; Aall, *Geschichte der Logosidee*, 1896, t. I, p. 178.

peut méconnaître l'analogie frappante qu'offre cette Sagesse hébraïque avec le Logos de Philon et de saint Jean.

Il paraît même certain que Philon emprunte directement aux Livres saints une bonne partie des éléments de sa théorie. Le Logos, pour lui, c'est aussi la Sagesse dont parle l'Écriture, et bon nombre des attributs qu'il lui donne rappellent ce que nous lisons dans la littérature sacrée [1]. Bien plus, dans l'Écriture figurait déjà le terme de Logos ou de Parole de Dieu, comme analogue à celui de Sagesse, et paraissant désigner également une sorte d'hypostase, intermédiaire entre Dieu et le monde. Le livre de la Sagesse et celui de l'Ecclésiastique en offrent divers exemples. On en trouve encore trace dans les Psaumes et chez les prophètes [2]. Enfin, il y a des raisons de penser que c'est en vertu d'une tradition antérieure à l'ère chrétienne que les targumistes emploient, à chaque page de leurs paraphrases de la Bible hébraïque, le terme de Logos, sous sa forme araméenne de *Mêmrâ'* [3].

—La doctrine de la Sagesse, dans le livre de Job et dans les Proverbes, paraît indépendante de tout contact avec la philosophie hellénique; elle semble se rattacher directement à ce culte de la sagesse qui, depuis les âges les plus reculés, était en honneur dans l'Orient, cf. Gen., XLI, 8 sq.; Ex., VII, 11; Esth., I, 13 ; VI, 13; Bar., III, 22, 23; Is., XIX, 11 sq.; Jér., XLIX, 7; Dan., I, 4 sq.; II, 12 sq.; Abd., 8; et surtout chez Israël : cf. Ex., XXXVI, 1; Deut., I, 13; Jug., V, 29; II Sam., XIV, 2; XX, 16; I Rois, III, 12; IV 29 sq.; X, 4 sq.; II Chron., I, 10 sq.; IX, 3 sq.; Jér., VIII, 8, 9; Is., V, 21; XXIX, 14.

[1] Cf. Drummond, *Philo Judæus*, t. II, p. 201-214.

[2] Ps. XXXIII, 6; Sag., IX, 1, 2; XVI, 12 (comparé à IX, 19 ; X, 4), 26; XVIII, 15 sq.; Eccli., I, 5 ; XLII, 15. Cf. Ps. CV, 19 ; CVII, 20 (cf. Sag., XVI, 12) ; CXIX, 89, 105 ; CXLVII, 15, 18, 19 ; Is., IX, 8; XL, 8; Jér., XVII, 15; XXIX, 10; Bar., II, 1; Mich., IV, 2.

[3] Ce terme remplace, dans leurs écrits, le nom sacré de Dieu, partout où il est question de ses rapports avec la création ou avec les hommes. C'est la *Parole* de Dieu qui dirige Israël dans le désert, qui lui parle au Sinaï, qui le rend maître de Chanaan, et qui plus tard inspire les prophètes et dicte leurs oracles. Cf. Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 187.

M. Loisy peut donc conclure à bon droit : « Dans Philon lui-même, la théorie du Logos résulte d'éléments juifs et hélléniques, de la combinaison de la Sagesse hébraïque avec les idées de Platon et la raison agissante des stoïciens [1]. »

Mais, puisque le Logos johannique n'a de commun avec le Logos philonien que ce que celui-ci paraît tenir lui-même de la Sagesse hébraïque, ne peut-on pas en inférer avec assez de vraisemblance que le Logos johannique peut dépendre directement des Écritures? On convient que « la doctrine johannique du Logos a des racines dans l'Ancien Testament, soit dans les livres sapientiaux, soit dans le commentaire philosophique de la Genèse [2]. » Ne peut-on pas aller plus loin, et, tout en accordant qu'elle a pu s'élaborer sous l'influence des préoccupations qui agitaient les milieux philosophiques d'Asie-Mineure, et que le terme de Logos a été choisi de préférence à celui de Sagesse, parce qu'il avait l'avantage d'être en honneur dans ces mêmes milieux et bien connu des écoles juives et chrétiennes [3], n'est-on pas autorisé à penser que l'idée johannique du Logos se rattache essentiellement et directement à la littérature sacrée?

Ce qui invite à le croire, c'est, encore une fois, que l'essentiel de cette idée se retrouve formellement dans la littérature sacrée de la Sagesse. C'est ensuite que les attributs du Verbe Christ, qui offrent de l'analogie avec les attributs du Logos philonien, paraissent en rapport encore plus étroit avec ceux de la Sagesse des

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 121. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, p. 557; Herriot, *Philon le Juif*, p. 338; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 88-91.

[2] Id., *ibid.*, p. 153.

[3] Cf. Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 198. — On peut penser aussi que le terme a été choisi de préférence à cause de sa forme masculine qui convenait mieux à l'idée, dont se préoccupait uniquement l'évangéliste, du Fils de Dieu incarné.

Livres saints [1]. C'est enfin que les attaches les plus claires et les plus sûres du quatrième Évangile sont, partout ailleurs, avec les doctrines et les textes de l'Ancien Testament ; qu'elles sont nulles, sur tous les autres points, avec les données de la philosophie grecque et les écrits de Philon.

***

Une question plus importante à examiner est celle-ci : Est-ce que l'adaptation de l'idée du Logos au Christ Jésus va contre la vérité des choses, ou bien est-elle fondée en fait? Est-ce que, en représentant le Christ comme un être divin, préexistant de toute éternité en Dieu et médiateur de la création, l'évangéliste transforme la physionomie authentique du Sauveur, ou bien sa définition s'accorde-t-elle avec la réalité?

Un fait très frappant est que le prologue du quatrième Évangile suppose le lecteur familier avec l'idée du Verbe, et du Verbe incarné en Jésus. « Le Verbe, remarque M. Loisy, est censé connu des lecteurs auxquels s'adresse l'évangéliste et il n'est pas nécessaire de le définir autrement [2]. » Or, « si d'autres chrétiens n'avaient déjà parlé du Logos et perçu un rapport intime entre lui et la manifestation du Christ, Jean n'aurait pu supposer le Logos connu de ses lecteurs [3]. »

« Le Logos est connu : ce qui l'est moins, ajoute M. Loisy, c'est son rapport exact avec Jésus ; Jean

[1] Les deux idées fondamentales du Christ lumière et vie à l'égard des hommes rappellent beaucoup moins certains titres donnés par Philon au Logos que l'enseignement de l'Écriture touchant la Sagesse : Ps. CXIX, 105; Prov., VI, 23; Sag., VI, 23; VII, 10, 26, 29; VIII, 4; Ps. CXIX, 144; Prov., VIII, 35; III, 18; VI, 23; Eccli., IV, 13-14; XXIV, 25, 31.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 152. Cf. Wernle, *Anf. Relig.*, p. 372, 378; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 75.

[3] Id., *ibid.*, p. 121.

définit ce rapport [1]. » Cette restriction est un peu équivoque. Les lecteurs de Jean ne connaissent pas seulement le Logos, avec un certain « rapport intime » entre lui et « la manifestation du Christ : » la façon dont le prologue présente dès l'abord le Verbe comme lumière et vie à l'égard des hommes, et parle de sa venue parmi les siens et du témoignage qui lui a été rendu par Jean, avant même d'avoir déclaré que « le Verbe s'est fait chair, » montre bien des lecteurs familiarisés avec l'idée du Verbe incarné, et auxquels il n'était pas nécessaire d'apprendre le rapport personnel qui unissait ce Verbe à Jésus.

La première Épître johannique présente également de but en blanc, et sans explication, l'idée du Verbe de vie manifesté sur la terre [2]. L'Apocalypse appelle tout naturellement le Christ « le Verbe de Dieu [3]. » De l'aveu de M. Loisy, un tel langage « suppose le nom et son application familiers aux chrétiens d'Asie [4]. »

Or, ces chrétiens d'Asie, de qui tiennent-ils leur information? Comme nous sommes avant la fin du premier siècle [5], dans la seconde génération chrétienne, et qu'il s'agit d'un point de première importance, à savoir de l'idée même que l'on doit se faire du Christ, on ne peut douter que la croyance en question ne se rattache étroitement à la prédication des grands missionnaires chrétiens en ces contrées asiatiques.

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 121. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 98.

[2] I Jean, I, 1.

[3] Apoc., XIX, 13.

[4] Loisy, *op. cit.*, p. 121, note 1.

[5] D'après M. Loisy, *Les Évang. syn.*, t. I, p. 15, note 1, « la rédaction de l'Apocalypse est à placer vers l'an 95. Le quatrième Évangile a dû être composé vers 90-100, et publié un peu plus tard. » Renan rapportait la composition de l'Apocalypse à l'an 68. « La croyance que Jésus était le *Logos* de la théologie alexandrine, dit-il, *Vie de Jésus*, p. 479, dut se présenter de bonne heure et d'une façon très logique... Dès l'an 68, il est déjà appelé le *Verbe de Dieu* (Apoc., XIX, 13). »

Faisons abstraction de l'origine johannique du quatrième Évangile; supposons simplement démontré que l'apôtre Jean a passé sa longue vieillesse à Éphèse, qu'il est bien, après saint Paul, le fondateur des Églises asiates et leur maître dans la foi : c'est donc son enseignement que doit représenter la croyance au Christ Verbe incarné [1]. L'identification du Christ avec le Verbe, loin donc d'être en contradiction avec les souvenirs gardés de son existence terrestre par ses disciples immédiats, répond, au contraire, à l'idée que s'est faite de sa personne un apôtre familier, témoin de ses œuvres et auditeur de ses discours.

Faisons même abstraction du séjour, pourtant incontestable, de saint Jean en Asie-Mineure : nous arrivons à une conclusion semblable. A se placer dans cette hypothèse, la foi des Églises asiates à la fin du second siècle se rattache étroitement à la foi de saint Paul et des autres missionnaires palestiniens. L'apôtre des nations a évangélisé personnellement ces contrées. L'Église d'Éphèse, en particulier, garde précieusement son souvenir et se nourrit de ses Épîtres [2]. C'est donc la doctrine de saint Paul qui a servi à former la foi chrétienne en ces régions. Elle a d'ailleurs été contrôlée et complétée, d'un côté par les traditions apostoliques qu'ont apportées les émigrants palestiniens, lors de la grande guerre juive; de l'autre, par les premiers Évangiles écrits, que notre auteur lui-même suppose déjà bien connus. Dans ces conditions, l'identification du Christ avec le Verbe, au sein des Églises d'Asie, n'a

[1] M. Jülicher, *Einleit.*, p. 338, fait composer le quatrième Évangile par un chrétien du début du IIe siècle, héritier des traditions de l'apôtre saint Jean. « Cet écrivain, dit-il, avait la conviction de reproduire le portrait du Christ exactement tel qu'il l'avait reçu de saint Jean. » C'est à lui qu'« il devait, comme toute l'Église asiate de son temps, la connaissance de l'Agneau de Dieu, de sa nature divine, du caractère absolu de sa rédemption. »

[2] Cf. S. Ignace, *Ad Ephesios*, XII, 2.

été possible que si fidèles et pasteurs l'ont crue en harmonie avec la représentation qu'en offraient les les Évangiles autorisés, en accord réel avec la tradition reçue en héritage de saint Paul, comme avec la croyance des frères venus de Palestine et par conséquent avec l'enseignement des apôtres directs de Jésus.

De fait, c'est au cours de la première génération chrétienne que nous voyons le Sauveur identifié équivalemment avec la Sagesse hypostatique ou le Logos divin.

L'Épître aux Hébreux suppose nettement la préexistence du Christ à l'incarnation[1]. Elle lui applique ce qui était dit de la divine Sagesse, en l'appelant « le resplendissement de la gloire de Dieu et l'empreinte de sa substance[2]. » Elle le présente, à l'exemple de la Sagesse, collaborant à la création du monde : « par lui ont été créées toutes choses[3] ; » si bien qu'à lui s'applique la parole du psalmiste : « Au commencement, Seigneur, vous avez fondé la terre, et les cieux sont l'ouvrage de vos mains[4]. »

Nous sommes en présence d'une véritable identification du Sauveur avec la Sagesse hypostatique de Dieu. N'est-ce pas essentiellement l'idée de saint Jean? « L'Épître aux Hébreux... y atteint presque[5], » dit M. Loisy, en parlant de la théorie johannique. Ce n'est pas assez dire : il faut reconnaître, qu'à regarder seulement l'idée, elle l'atteint tout à fait. Le terme de Logos est absent, mais, à défaut du nom, on trouve la chose, très précise et très claire[6].

[1] Hébr., II, 14; V, 7; X, 5.
[2] Hébr., I, 3. Cf. Sag., VII, 25-26.
[3] Hébr., I, 2; II, 10.
[4] Hébr., I, 10. Cf. Ps. CII, 26.
[5] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 120, avec référence à Hébr., IV, 12.
[6] Cf. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. II, p. 56 : « L'Épître aux Hébreux... rattache directement la création du monde au Messie,

Or, l'Épître aux Hébreux, si elle ne représente pas sous une forme directe et expresse la pensée de saint Paul, reflète à tout le moins la foi de l'Église chrétienne autour de l'an 70, dans des cercles largement influencés par la doctrine de l'apôtre des nations [1].

Les Épîtres du grand apôtre reconnues les plus authentiques contiennent d'ailleurs un enseignement semblable. Jésus y est présenté couramment comme le Fils de Dieu, d'abord préexistant au ciel et participant à la nature divine [2], puis fait homme sur la terre pour servir de médiateur entre Dieu et les hommes [3]. Archétype et but de l'univers, il est né avant toute créature; en lui toutes choses ont été créées au ciel et sur la terre ; par lui et en vue de lui tout a été fait; il était avant toutes choses, et toutes choses reposent sur lui [4]. Bien plus, on le voit appelé « une image de Dieu [5], » « une copie du Dieu invisible [6], » une représentation parfaite de « la Sagesse de Dieu, » sa « Sagesse » elle-même [7]; et, bien que de telles expressions conviennent exactement au Christ dans son humanité, elles paraissent néanmoins viser encore plus haut et exprimer également ce qu'il est par rapport à Dieu, antérieurement à son humanité [8].

Fils de Dieu, ce dernier mot pris au sens métaphysique, et non au sens théocratique des Juifs. Le Fils y est l'empreinte de l'essence divine, le reflet de la gloire de Dieu... Il est clair qu'ici le Verbe est déjà le même être que le quatrième Évangile appelle le Verbe. »

[1] D'après Renan, *Saint Paul*, p. LXI, *L'Antéchrist*, p. XVI, XVII, l'Épître a été rédigée entre 65 et 70, probablement en l'an 66 et par saint Barnabé. D'après M. Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litteratur*, 1897, t. I, p. 475 sq., elle remonterait aux années 65-96; il se pourrait qu'elle fût antérieure à 70 et œuvre de Barnabé.

[2] Philip., II, 7; II Cor., V, 19; Col., II, 9; Rom., IX, 5.

[3] Rom., I, 3; VIII, 3, 32; Gal., IV, 4-6; II Cor., VIII, 9. Cf. Rom., X, 6; Éph., IV, 9.

[4] Col., I, 15-17; I Cor., VIII, 6.

[5] II Cor., IV, 4.

[6] Col., I, 15.

[7] I Cor., I, 24, 30.

[8] Cf. *Jésus Messie*, p. 345 sq.

Cette doctrine de saint Paul, au dire de M. Loisy, « conduit » à la théorie du Verbe incarné [1]. Il nous

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 120 : « Saint Paul, par l'idée de la préexistence du Christ et par celle de l'homme céleste (I Cor., xv, 47; cf. II Cor., iv, 4; Col., i, 15), les Actes, par l'emploi absolu du mot *parole* pour désigner l'Évangile (voir, par exemple, Act., x, 36), y conduisent, mais ne l'ont pas. » — M. Loisy affecte de parler de « l'homme céleste » de Paul, comme si, dans la pensée de l'apôtre, le Christ avait préexisté dans le ciel à sa naissance terrestre, sous forme de créature et de créature humaine. Cf. *op. cit.*, p. 121; *Autour d'un petit livre*, p. 123 : « Jésus était *l'homme céleste* qui était prédestiné par Dieu et qui préexistait auprès de lui, pour venir, au temps marqué par la Providence, réparer la faute de *l'homme terrestre*, détruire le péché et ses suites, sauver le monde par la foi; » *Les Évang. syn.*, t. i, p. 194. C'est la théorie développée par Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. ii, p. 54 sq. D'après Strauss, des penseurs Juifs auraient interprété les deux récits de la création de l'homme, dans la Genèse, i, 27 et ii, 7 sq., comme se rapportant, le premier à l'homme immatériel et céleste, créé à l'image de Dieu, le second à l'homme matériel et terrestre, formé du limon de la terre. « On trouve cette distinction chez l'Alexandrin Philon, dit-il, mais on la trouve aussi chez l'apôtre Paul, et appliquée précisément à Jésus Messie. Chez Paul, Jésus est, quant à son essence, ce second homme, le second Adam, l'image de Dieu, l'homme céleste opposé au premier homme terrestre (I Cor., xv, 45 sq. ; II Cor., iv, 4). » Or, si l'on examine les textes, on constate que saint Paul appelle Jésus-Christ « le dernier Adam, » par opposition au « premier homme, » I Cor., xv, 45 : cela ne correspond guère à l'ordre des récits de la Genèse, où paraît en *premier* lieu celui qu'on appelle « l'homme céleste, » et en *second* lieu celui qui serait « l'homme terrestre. » D'autre part, l'homme, même celui fait à l'image de Dieu, n'a été créé que le sixième jour, après tout le reste : comment l'Apôtre a-t-il appelé néanmoins le Christ « le premier-né de toute créature, » et l'a-t-il présenté comme l'intermédiaire et le collaborateur de l'œuvre de la création? Enfin, il paraît clair que, dans I Cor., xv, 45-49, « l'homme céleste » en question est le Christ considéré, non avant l'incarnation, mais après la résurrection, le Christ ressuscité et glorieux, à l'image duquel les chrétiens doivent eux-mêmes être transformés. Cf. 20-23 ; Rom., vi, 4-11 ; viii, 9-11, 29. Lorsque saint Paul parle du Christ préexistant, il l'appelle « le Fils de Dieu » (Rom., i, 3; viii, 3; Gal., iv, 4-6), il le présente comme étant « dans la forme de Dieu » (Philip., ii, 5); on ne voit pas qu'il le conçoive comme une créature, même plus parfaite; l'expression « premier-né de toute créature, » dans Col., i, 15, ne signifie pas

semble que, sauf le nom, elle la contient en réalité. Elle en a manifestement les éléments essentiels : l'idée de la préexistence en Dieu, celle d'une participation à l'œuvre créatrice, celle d'une relation étroite avec la divine Sagesse. Paul, avoue le critique, « en vient à identifier plus ou moins le Christ à la Sagesse éternelle, lui attribuant une fonction cosmique [1]. » L'identification expresse avec le Logos n'est donc plus qu'une affaire de vocabulaire.

Renan en convenait. « La croyance que Jésus était le Logos de la théologie alexandrine, dit-il, dut se présenter de bonne heure et d'une façon très logique... La doctrine de l'Épître aux Colossiens a de grandes analogies avec celle du quatrième Évangile [2]. » « Dans les derniers écrits » de Paul on rencontre « une théorie du Christ, conçu comme une sorte de personne divine, théorie fort analogue à celle du Logos, qui, plus tard, trouvera sa forme définitive dans les écrits attribués à Jean... Les écrits antérieurs et certainement authentiques de Paul contiennent le germe de ce langage nouveau [3]. » « Les formules les plus avancées que nous trouvons dans l'Épître aux Colossiens existent déjà en germe dans les Épîtres plus anciennes [4]. »

A son tour, M. Harnack, au sujet de la formule johannique : « Le Logos est Jésus-Christ, » s'exprime ainsi : « Cette formule étonnante... n'avait-elle pas

autre chose que sa préexistence à l'universalité des êtres créés, puisqu'il est dit, aussitot après, qu'il est lui-même médiateur et auteur de la création (16-17 ; cf. I Cor., VIII, 6). — Sur l'homme céleste dans Philon, voir Bréhier, *op. cit.*, p. 121-125.

[1] Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 2e éd., p. 26-27. Cf. *Les Évang. syn.*, t. I, p. 194 : « Dans l'Épître aux Colossiens, ce Christ a un rôle cosmique et n'est pas seulement l'antitype d'Adam, il est le médiateur entre Dieu et le monde comme entre Dieu et l'homme, il est le créateur aussi bien que le rédempteur. »

[2] Renan, *Vie de Jésus*, p. 479-480.

[3] Id., *L'Antéchrist*, p. 76, 77.

[4] Id., *Saint Paul*, p. 275.

été préparée, amenée même par les spéculations messianiques de Paul et des autres écrivains de la première période [1]? »

Pris tel quel, le langage de saint Paul, au point de vue qui nous occupe, est hautement significatif. L'apôtre écrit, dans la première génération chrétienne, à une époque où vivent encore les disciples directs de Jésus ; il est en relation avec ces témoins immédiats, et l'on ne voit pas que, sur cette question essentielle de la personne du Christ, il ait songé à s'écarter le moins du monde de leur appréciation ; l'on ne conçoit même pas qu'il ait pu en parler dans les termes où il le fait sans se sentir en communion d'idées avec eux. Les chrétientés auxquelles il écrit sont d'ailleurs en commerce intime avec les Églises fondées et enseignées par les apôtres. Bien plus, il est telle de ces chrétientés, comme l'Église de Rome, qu'il n'a pas encore visitée, au moment où il écrit, et qui ne tient pas la foi de lui-même.

Or, à toutes ces Églises il présente son idée du Christ ouvertement, franchement, non comme une théorie nouvelle et qui lui serait propre, mais comme une croyance reçue, à laquelle on peut faire allusion d'une manière très simple et sans ombre de difficulté [2]. Cela suppose que l'idée présentée est en harmonie manifeste avec la foi traditionnelle, qu'elle cadre par conséquent avec les souvenirs gardés par les propres témoins des œuvres et des enseignements du Sauveur.

Mais, si saint Paul a pu, d'accord avec la foi des apôtres, enseigner le Christ préexistant, collaborateur à l'œuvre créatrice et image visible de Dieu, l'identification de Jésus avec le Logos correspond elle-même à l'impression que Jésus a faite sur les disciples ; il doit y avoir une véritable proportion entre la définition

[1] Harnack, *Das Wesen des Christentums*, p. 127.
[2] Cf. *Jésus Messie*, p. 360.

théologique de sa personne et la réalité historique de sa manifestation.

Bien plus, l'on est conduit à penser, tant cette idée du Christ est étonnante au sein de sa génération contemporaine, que la théorie a ses racines dans les déclarations mêmes de Jésus. Le Sauveur a dû, de quelque manière, la provoquer par son attitude, la suggérer par ses discours, de façon à en déposer, dans l'esprit de ses disciples, comme un germe qui n'aurait qu'à se développer normalement, sous l'influence de la réflexion et à la lumière du Saint-Esprit, pour s'épanouir au temps opportun.

De fait, le Christ des Évangiles synoptiques nous apparaît, dans ses actes et dans ses paroles, comme un mystérieux composé d'essence divine et de réalité humaine, à la fois vrai homme, participant de toute la nature de l'homme, et vrai Dieu, communiant par une partie supérieure de son être aux pouvoirs, aux attributs, et à la nature de Dieu. Il est le Fils de Dieu, non seulement comme ayant avec Dieu, dans son humanité, les relations filiales les plus parfaites, et choisi pour être son lieutenant dans la présidence du royaume, mais comme engendré réellement de Dieu, en dehors de son humanité et antérieurement à son humanité. La traduction exacte de l'ensemble des déclarations du Christ se trouve bien dans la doctrine de sa divinité proprement dite et de sa préexistence éternelle : le Fils de Dieu a quitté le sein de son Père pour s'incarner dans le temps et se faire le Médiateur des hommes [1].

[1] Cf. *ibid.*, p. 267-337, 355-363, 465-480. — Dans les Évangiles synoptiques, Jésus annonce à maintes reprises qu'il viendra sur les nuées du ciel, dans la magnificence de Dieu et à la tête des anges, juger les vivants et les morts et inaugurer le royaume de Dieu. A ce sujet Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 309, fait cette réflexion très juste : « Ce n'est pas à un homme qu'auraient pu arriver les choses qu'il doit avoir ici prédites... De ces prophéties aux prétendus discours de Jésus sur la préexistence, la différence est des plus légères. »

D'un autre côté, le Christ synoptique, comme le Christ johannique, semble aimer à se mettre en rapport avec la Sagesse dont parle les Écritures, à prendre son langage, à s'identifier en quelque manière avec elle. A l'exemple de la Sagesse, le Christ johannique crie à ceux qui ont soif de venir à lui et de boire [1]; il donne à manger un pain mystérieux [2]; il se proclame source de lumière [3] et de vie [4]. Ainsi, le Christ synoptique paraît emprunter la prosopopée par laquelle, au livre des Proverbes, la Sagesse convoque les hommes à son banquet [5]; comme elle, il invite à son école, lui, le Maître unique, en vantant la douceur de ses enseignements et la suavité de son joug [6]; comme elle, il décrit le sort de ceux qui l'écoutent, et, à ceux qui se montrent rebelles, maintenant qu'il prêche sur leurs places publiques, déclare la malédiction qui les attend au dernier jour [7].

Mais si le Sauveur a ainsi insinué sa préexistence divine et son rapport avec la Sagesse éternelle, s'il s'est manifesté, à la fois, distinct de son Père, participant à ses privilèges et un avec lui, il s'est donc présenté équivalemment tel que le décrivent saint Paul et saint Jean. Son identification avec la Sagesse hy-

[1] Jean, x, 37. Cf. Prov., ix, 5; Eccl., xv, 3; xxiv, 29; à rapprocher d'Is., xlix, 10; lv, 1.

[2] vi, 27 sq. Cf. Prov., ix, 5; Eccli., xv, 3; à rapprocher d'Is. xlix, 10 ; lv, 1.

[3] viii, 12; ix, 5. Cf. Sag., vi, 23; vii, 10, 26, 29; Prov., vi, 23; Ps. xix, 9; xliii, 3; cxix, 105, 130.

[4] vi, 35 sq.; xi, 25; xiv, 6. Cf. Prov., iii, 18, 22; iv, 13; vi, 23; viii, 35; Eccli., iv, 12-14; vi, 31; xxiv, 25, 31.

[5] Matth., xxii, 1-4 = Luc, xiv, 16-17. Cf. Prov., ix, 1 sq.

[6] Matth., xi, 28-30; xxiii, 10. Cf. Prov., i, 23; viii, 4-10, 32-36; Eccli., vi, 23-26; xxiv, 26-27; li, 23-26.

[7] Matth., vii, 24-26 = Luc, xiii, 25-27. Cf. Prov., i, 24-33; viii, 32-36. Comparer en particulier Luc, xiii, 26, et Prov., i, 20. En d'autres passages, la Sagesse paraît identifiée soit avec Dieu, soit avec le Christ lui-même : Luc, xi, 49-51, rapproché de Matth., xxiii, 34-36; Matth., xi, 19 = Luc, vii, 35.

postatique, ou avec le Logos subsistant en Dieu, ne fait qu'exprimer et définir ce qui était implicite dans ses discours et dans l'ensemble de sa manifestation terrestre. C'est dans son sens le plus strict que nous pouvons faire nôtre cette parole de M. Loisy : « L'équation était facile à établir entre le Christ synoptique, l'homme céleste » — nous dirons plutôt : le Fils de Dieu préexistant [1] — « de Paul et le Verbe homme et image de Dieu [2]. »

En harmonie avec la foi de la première génération chrétienne et la manifestation authentique de Jésus, l'adaptation de l'idée du Logos au Christ a donc son fondement essentiel dans l'histoire. Si l'on observe que, dans l'hypothèse même d'une dépendance à l'égard de Philon, il faudrait reconnaître que l'idée authentique du Christ n'a pas été sacrifiée à la théorie, mais au contraire a transformé la théorie elle-même [3], force est bien de convenir que cette adaptation théologique se comprend parfaitement sous la plume d'un disciple immédiat de Jésus, tel que l'apôtre Jean.

§ II. — L'influence de l'idée du Verbe sur la représentation évangélique du Christ.

L'idée du Verbe incarné qu'expose le prologue est légitime. Dans quelle mesure a-t-elle inspiré la composition de l'Évangile lui-même ?

La première constatation qui s'impose est celle-ci : en dehors du prologue, le terme de *logos* se présente fréquemment dans l'Évangile, exactement trente-six fois ; or partout c'est avec son sens ordinaire de « parole, » le même que dans les premiers Évangiles et

[1] Cf. ci-dessus, p. 322, note 1.
[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 121.
[3] Cf. Id., *ibid.*, p. 54-55. Cité ci-dessus, p. 305-306.

dans les autres écrits du Nouveau Testament. Nulle part, on ne trouve mention du Logos en tant que personne divine, ni à propos du Christ Jésus, ni indépendamment de lui. M. Loisy l'avoue : « Il est vrai que le mot Logos n'est employé au sens métaphysique et personnel que dans le prologue, et que la parole de Dieu, ou la parole du Christ, dans le corps de l'Évangile, s'entendent selon la signification commune du mot parole [1]. »

Voilà un fait très remarquable. D'autant plus remarquable que le nom du Verbe incarné serait particulièrement bien venu dans tel ou tel discours.

A la fête de la Dédicace, les Juifs font à Jésus un crime de se prétendre Dieu. Le Sauveur leur répond : « N'est-il pas écrit dans votre Loi : *J'ai dit : vous êtes des dieux?* Si elle a appelé dieux ceux à qui la parole de Dieu a été adressée, et l'Écriture ne peut être annulée, moi que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde, vous dites que je blasphème, parce que j'ai dit : Je suis le Fils de Dieu [2] ! » Jésus établit donc un contraste entre les hommes que vise le passage de l'Écriture et lui-même, afin d'en conclure que si ceux-là ont pu être appelés dieux, à plus forte raison peut-il se dire personnellement le Fils de Dieu. Or les premiers personnages sont désignés par cette expression : « ceux à qui la parole (*logos*) de Dieu a été adressée; » n'était-il pas naturel de leur proposer *le Logos* de Dieu lui-même ? Le Sauveur se contente pourtant de se désigner comme celui « que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde. »

« Saint Augustin, dit à ce sujet M. Loisy, a probablement deviné juste en admettant une antithèse à moitié indiquée entre *ceux à qui la parole de Dieu a été adressée,* c'est-à-dire les anciens prophètes, et la Pa-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 97. Cf. Wernle, *Anf. Relig.*, p. 378.
[2] Jean, x, 34-36.

role même de Dieu, le Verbe qui s'est fait chair. Ceux qui ont participé à la parole ont eu quelque chose de Dieu en eux, et le Christ est lui-même la Parole, qui est Dieu [1]. »

Cette insinuation montre combien on s'attendrait ici à ce que l'évangéliste eût marqué cette antithèse, à quel point aussi il est manifeste qu'elle ne s'y trouve pas. « La parole de Dieu » correspond visiblement à : « J'ai dit; » il ne s'agit donc point de la révélation de Dieu à Israël ou aux prophètes, mais bien de cette parole en particulier : « Vous êtes des dieux, » qui est adressée aux chefs du peuple théocratique, en tant que représentants de Dieu [2], ou aux magistrats d'Israël. Il ne peut donc y avoir d'antithèse, même implicite, avec la Parole de Dieu, entendue comme sa Parole substantielle et personnelle. Et pourquoi l'évangéliste aurait-il choisi des expressions si peu capables de la suggérer en mettant simplement : « celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde? »

« C'est que, dit M. Loisy, l'évangéliste a eu le tact de ne pas violer toute vraisemblance historique et de ne pas trop altérer la forme de l'enseignement synoptique, en faisant dire à Jésus lui-même qu'il était le Logos. Cette réserve est facile à comprendre, surtout si l'auteur, comme il est probable, se rendait compte, en quelque façon, que l'idée du Logos n'était pas de

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 627. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 220, voudrait même que le pronom ὃν de la proposition : « (celui) *que* le Père a sanctifié et envoyé, » se rapporte au *logos* dont il est question plus haut. A l'entendre, « l'emploi du pronom relatif ὃν venant après le mot λόγος, autorise à le rapporter à ce mot, de telle sorte que l'identité du Logos révélateur de Dieu dans l'Écriture sainte et du Logos révélateur en la personne de Jésus en ressort aisément. » Cela prouve simplement le désir qu'on aurait de trouver dans le texte ce qui, en fait, ne s'y trouve pas.

[2] Cf. Ex., XXI, 6; XXII, 8.

tradition évangélique et qu'elle tenait, au moins par un côté, à la philosophie hellénique [1]. »

Mais c'est là une supposition qui ne se comprend guère dans la thèse du critique. A l'en croire, notre auteur se serait montré souverainement indépendant à l'égard de la tradition; il n'aurait pas craint de bouleverser le cadre des Synoptiques, d'en transformer les récits et la doctrine : comment se serait-il fait scrupule d'insérer dans le corps de son ouvrage, et dans un discours du Christ, une idée qui lui tient assez à cœur pour qu'il l'ait placée en haut relief en tête de son écrit?

Deux choses rendent ce scrupule encore plus étonnant. D'une part, l'idée du Christ Sagesse de Dieu et subsistant éternellement en Dieu était déjà celle de l'Église primitive, et l'on en trouvait trace jusque dans les Évangiles synoptiques : pourquoi notre écrivain n'aurait-il pas repris, en le développant, ce qui était en germe chez ses devanciers ? D'autre part, il ne laisse pas de faire déclarer ailleurs par le Christ l'idée de sa préexistence céleste, et l'on veut que, sur ce point important, il se soit écarté des premiers documents : pourquoi aurait-il hésité à montrer le Sauveur proclamant sa préexistence en Dieu comme Verbe [2] ?

Le scrupule dont on nous parle n'explique donc pas que le Christ apparaît en qualité de Verbe de Dieu, seulement dans le prologue. Il demeure vrai qu'à ce point de vue, le premier chapitre tranche nettement sur le reste de l'ouvrage. L'identification formelle du Christ avec le Verbe se trouve restreinte à l'introduc-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 97-98. L'explication est empruntée à Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 713. Cf. Wernle, *Anf. Relig.*, p. 378.

[2] D'après *l'Évangile arabe de l'enfance*, apocryphe du IVe ou Ve siècle, Jésus dit à sa mère, aussitôt après sa naissance : « Moi que tu as enfanté, je suis Jésus, le Fils de Dieu, le Verbe, ainsi que te l'a annoncé l'ange Gabriel, et mon Père m'a envoyé pour le salut du monde. » Dans Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, 1832, t. I, p. 65; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 1853, p. 171.

tion de l'Évangile, où elle peut représenter la théorie propre de l'écrivain.

Le Christ johannique revendique-t-il, à défaut du nom, les attributs caractéristiques du Logos? Nulle part on ne le voit insinuer, dans ses discours, l'idée, pourtant fondamentale et déjà familière à saint Paul, de sa participation à l'œuvre de la création. Tout ce que M. Loisy peut signaler est que « le Christ est lumière et vie dans l'Évangile, comme le Verbe l'est dans le prologue, » et qu'il parle de « sa préexistence » à la façon du Verbe éternellement présent auprès de Dieu [1].

Mais le premier point, il est aisé de le remarquer, ne se rattache pas directement et nécessairement à l'idée du Verbe. De l'aveu de M. Loisy lui-même, « Jean ne considère pas la vie dans le Verbe : en ce cas il n'aurait pas manqué de dire que le Verbe était la vie. Mais la vie et la lumière dont il parle sont conçues par rapport aux hommes : ce sont les avantages qui leur sont procurés par le Verbe fait chair... Le Verbe devient lumière et vie pour les hommes par son incarnation... Ce que Jean appelle vie et lumière, c'est la grâce et la vérité dont Jésus est le médiateur [2]. » Ce n'est donc pas proprement en tant que Verbe que Jésus est dit lumière et vie à l'égard des hommes; il peut être appelé ainsi, abstraction faite de son identification avec le Logos.

Aussi bien saint Paul conçoit-il, lui aussi, le Christ comme lumière et vie [3]; et c'est d'une manière qui paraît indépendante de toute relation du Christ avec le Verbe. Les déclarations mêmes du Sauveur, se proclamant la lumière et la vie, cadrent, nous l'avons vu,

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 98.
[2] Id., *ibid.*, p. 161.
[3] Cf. ci-dessus, p. 196, 247.

avec les données des premiers Évangiles [1], et les épisodes auxquels elles se rattachent ne peuvent être traités de compositions artificielles [2]. L'on peut donc parfaitement penser que les considérations du prologue sur le Christ lumière et vie sont une sorte de synthèse tirée des discours authentiques de Jésus, une idée générale fournie par avance au sujet de sa manifestation très réelle.

Reste que le Christ johannique, en parlant de son origine céleste, paraît s'identifier au Logos qui fait l'objet du prologue. « L'identité du Christ avec le Verbe, écrit M. Loisy, apparaît en ce que Jésus dit de sa préexistence, qui est la présence éternelle du Verbe auprès de Dieu; tout ce qui est dit de celui qui est d'en haut, qui est descendu du ciel, est à expliquer par la théologie de l'incarnation; la préexistence est conçue à la manière juive, comme se rapportant à la personne du Christ, mais c'est la conscience personnelle du Verbe qui se continue dans le Christ, en sorte que Jésus peut parler de la gloire dont il a joui auprès du Père, avant la constitution du monde [3]. »

Partant de cette idée, le critique insinue que l'identification du Christ au Verbe éternel a influencé la représentation entière de son histoire.

L'évangéliste entend maintenir la réalité humaine et historique de Jésus; pour lui, le Logos, qui était esprit, est devenu chair; le Christ n'est pas seulement le Verbe éternel, il est aussi un homme qui a vécu sur la terre dans le temps. Mais, prétend M. Loisy, cette humanité qui « sert à rattacher la théologie johannique à l'apparition historique du Sauveur, » sert surtout « à la révélation sensible de sa divinité; » ce côté humain du

[1] Ci-dessus, p. 186, 193.
[2] Au t. I, p. 70 sq., 106 sq.
[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 98. Cf. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 263.

Christ johannique, » grâce auquel « le quatrième Évangile ressemble assez aux Synoptiques pour qu'on ait pu le joindre à eux [1], » a été adapté à la condition du Verbe, et c'est pourquoi il s'écarte notablement de l'histoire.

Tandis que « le Christ synoptique est un être de chair et d'os, qui traite avec les hommes comme l'un d'entre eux, » qui « parle et agit en homme, » « le Christ johannique se présente comme un être transcendant, qui n'est pas de la terre, mais du ciel, qui semble ne parler et n'agir que pour satisfaire aux termes de sa définition, pour prouver qu'il est de Dieu, qu'il est un avec Dieu ; de ses rapports communs avec les hommes de son temps, même avec son entourage, on ne dit rien ; les personnes qu'on met en rapport avec lui n'interviennent que pour lui fournir l'occasion de déclarations importantes qui roulent toujours dans le même cercle et tendent plus ou moins à affirmer la divinité de son origine ; s'il converse avec la Samaritaine, c'est pour parler à cette humble femme du culte en esprit et de la religion universelle ; on lui épargne le contact des lépreux, des possédés et des pécheresses, la familiarité non seulement avec les pharisiens et les publicains, mais encore avec ses propres disciples ; il connaît d'avance les dispositions des hommes et le programme de sa propre vie ; il marche vers le terme providentiel de sa carrière d'un pas qu'on pourrait dire automatique ; il exécute ponctuellement la formule de sa mission, jamais ému, si ce n'est qu'il le veuille, jamais troublé du sort qui l'attend, si ce n'est qu'il lui plaît une fois de se dire inquiet, pour ajouter aussitôt qu'il ne doit pas l'être et qu'il ne l'est pas. »

« On peut dire que l'humain a disparu et s'est effacé devant le divin, que la doctrine du Verbe incarné transforme l'Évangile en un théorème théologique qui garde

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 98.

à peine l'apparence de l'histoire ; que la manifestation de gloire dont parle l'évangéliste se détache de la réalité ; que le Christ lui-même n'est pas un être vraiment humain. Ce Christ, sans doute, n'est pas une abstraction métaphysique, et il est vivant dans l'âme de l'évangéliste, dans la foi de l'Église, dans le sentiment chrétien ; mais un tel Christ, tout spirituel et mystique, si vrai qu'il soit à sa manière, n'est pas celui qui vivait sur la terre, puisqu'il échappe aux conditions du temps et de l'existence terrestre [1]. »

Pour traiter cette question dans toute son ampleur, il sera bon de porter notre examen sur trois points fondamentaux : 1° Est-ce que l'humanité du Christ johannique a été voilée, atténuée ou idéalisée, sous la préoccupation de la gloire du Verbe ? 2° Les relations du Sauveur avec son Père céleste sont-elles directement et uniquement les relations du Verbe éternel avec Dieu ? 3° Enfin ses déclarations touchant son origine céleste et sa nature divine sont-elles en contradiction avec les vraisemblances de l'histoire et la réalité synoptique ?

I. L'humanité du Christ johannique

Il est remarquable que le Christ johannique se nomme assez fréquemment « le Fils de l'homme. » Il prend ce titre en demandant la foi en lui [2], en parlant de son élévation en croix [3], de sa glorification par la mort [4], de

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 72-73. Cf. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. II, p. 344 sq. ; A. Réville, *Jésus de Nazareth*, t. I, p. 344 sq. ; Schmiedel, art. *John*, col. 2530 ; Wernle, *Anf. Relig.*, p. 352 ; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 209, 302 ; Scott, *Fourth Gosp.*, p. 43 sq., 209 sq. ; Heitmüller, *Joh. Evang.*, p. 179.

[2] Jean, IX, 35. Cf. t. I, p. 94.

[3] III, 14 ; VIII, 28 ; XII, 34.

[4] XII, 23.

sa chair et de son sang donnés pour la vie du monde [1], de son ascension au ciel en la compagnie des saints anges [2], enfin de son rôle suprême de juge à l'égard des vivants et des morts [3].

Le titre ainsi adopté paraît, comme dans les Synoptiques, équivaloir à celui de Messie. Mais, comme dans les Synoptiques aussi, il paraît insister sur la nature humaine du Sauveur. Bien que ce Messie Fils de l'homme soit personnellement identique au Verbe éternellement préexistant en Dieu et descendu du ciel [4], il n'en n'est pas moins envisagé directement et essentiellement dans son humanité : c'est comme homme qu'il sera crucifié et glorifié, comme homme qu'il donnera en nourriture sa chair et son sang, comme homme qu'il sera établi juge suprême de tous les hommes.

Au dire de M. Loisy, le titre de Fils de l'homme serait « emprunté à la prédication apostolique » et « employé par une sorte d'accommodation au vocabulaire synoptique, et pour marquer le terme de l'incarnation [5]. » Mais l'Église primitive n'a point continué de donner au Christ glorieux un titre qui rappelait si sensiblement les humbles conditions de son humanité. On ne le voit appelé de ce nom ni par les évangélistes en

[1] Jean, VI, 27, 54.

[2] I, 51 ; III, 13 ; VI, 62.

[3] V, 27. Cf. ci-dessus, p. 269, note 4.

[4] Cf. Jean, III, 13 ; VI, 62. Dans ces passages, Jésus ne veut pas nécessairement dire qu'il ait préexisté au ciel, en qualité de Fils de l'homme. Ses propositions paraissent simplement signifier que celui qui est présentement le Fils de l'homme ne fait qu'un personnellement avec le Verbe de Dieu, uni à la nature humaine : il peut donc dire qu'il est « descendu du ciel où il était ; » il était au ciel comme Verbe, il y retournera comme Verbe incarné. Ainsi, pour employer l'expression même de M. Loisy, *op. cit.*, p. 322, l'évangéliste aura « préludé, en un sens, à la doctrine théologique des deux natures dans l'unité de personne. »

[5] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 101. Cf. H. J. Holtzmann, *Neut. Theol.*, t. II, p. 430.

dehors des discours qu'ils rapportent, ni par les autres écrivains primitifs, si l'on excepte les allusions au texte de Daniel[1] ou aux paroles mêmes du divin Maître[2]. Pourquoi le quatrième évangéliste a-t-il retenu si soigneusement cette appellation? Pourquoi l'a-t-il placée si fréquemment dans la bouche de Jésus, sinon parce qu'il n'a pas été préoccupé d'éliminer ce qui pouvait accentuer l'humanité du Christ, mais au contraire n'a pas craint d'en reproduire, aussi fidèlement que les Synoptiques, la réalité?

Plus simple encore et encore moins susceptible d'idéalisation est l'appellation d'« homme » que notre évangéliste applique au Sauveur. Il la lui fait adresser par Jean-Baptiste : « Après moi vient un homme qui est passé devant moi[3]; » par la Samaritaine : « Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait[4] ; » par les Juifs : « Jamais homme n'a parlé comme parle cet homme[5], » « Nous savons que cet homme est pécheur[6], » « Que faire? Cet homme accomplit de nombreux signes[7]; » « Toi aussi, dit à Pierre la servante du grand-prêtre, n'es-tu pas des disciples de cet homme[8] ? » « Quelle accusation portez-vous contre cet homme[9] ? » demande Pilate ; et, en le présentant à la foule : « Voilà l'homme[10] ! »

Bien plus, c'est le Sauveur lui-même qui se désigne ainsi expressément, en parlant aux Juifs : « Voici que vous cherchez à me tuer, moi, un homme qui vous

[1] Dan., VII, 13.
[2] Matth., XXVI, 64; Luc, XXII, 69; cf. Act., VII, 56; Apoc., I, 13; XIV, 14. Voir t. I, p. 345, note 1.
[3] Jean, I, 30.
[4] IV, 29.
[5] VII, 46.
[6] IX, 24, cf. 16; X, 33.
[7] XI, 47, cf. 50; XVIII, 14.
[8] XVIII, 17.
[9] XVIII, 29.
[10] XIX, 5.

ai déclaré la vérité que j'ai apprise de mon Père [1]. » Un tel langage est assurément fort remarquable; il corrobore pleinement notre observation antérieure [2].

Au fait, le Christ du quatrième Évangile se présente avec un corps et une âme bien réels. Il est sujet à la faim [3], à la soif [4], à la fatigue [5]; il éprouve les intempéries des saisons [6], prend part aux repas [7], marche et se promène [8]; il fait entendre sa voix [9], lève les yeux

[1] Jean, VIII, 40.

[2] M. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 224, note 4, remarque que Jean-Baptiste, I, 30, emploie l'expression ἀνήρ, et, dit-il, « il peut y avoir dans l'emploi de ἀνήρ, préférablement à ἄνθρωπος, une nuance de respect. » Le terme n'en accuse pas moins l'humanité de Jésus ; et cependant le passage analogue, I, 15, montre que l'évangéliste aurait fort bien pu s'en abstenir. Le critique se garde bien de relever que, partout ailleurs, on trouve ἄνθρωπος, et même plusieurs fois, IX, 24; XVIII, 17, 29, avec une nuance de mépris, οὗτος ὁ ἄνθρωπος. A peine y fait-il allusion dans une note discrète : « Les gens du grand-prêtre, dit-il, p. 840, lui font (à Pierre) la même question que la portière, » « sauf, ajoute-t-il en note, qu'ils disent αὐτοῦ, au lieu de τοῦ ἀνθρώπου τούτου. La nuance de mépris a disparu. » A propos de VIII, 40, M. Loisy se borne à dire, p. 572 : « Le mot *homme* est... employé au sens vague de *quelqu'un*, et il n'y a pas lieu de chercher une signification plus particulière, au moins pour ce qui est du sens apparent, l'évangéliste pouvant fort bien viser, sous cette expression vulgaire, l'homme céleste, l'homme à l'image de Dieu, le Fils de l'homme, le Christ préexistant. » Mais ce sens profond, qui relèverait la vulgarité du terme, est entièrement subjectif; rien n'indique que, dans la pensée de l'évangéliste, l'expression ait une autre portée que dans le langage ordinaire. Admettons qu'elle signifie simplement « quelqu'un » : il reste que l'écrivain ne craint pas de faire Jésus s'appeler ἄνθρωπος ; et c'est cela qui est véritablement significatif. Au sujet de XIX, 5, voir t. I, p. 504 sq.

[3] Jean, IV, 8, 31.

[4] IV, 7.

[5] IV, 6.

[6] X, 22-23.

[7] II, 2-10; XII, 2.

[8] I, 29, 36; VI, 3; VII, 1; IX, 1. 37; VIII, 2 ; X, 23; XI, 6-17. 30, 54, etc.

[9] XI, 43, etc.

au ciel [1], de sa salive fait un peu de boue [2]; on lui oint les pieds [3]; il déclare qu'il déposera sa vie pour la reprendre [4]; il parle de donner sa chair et son sang en nourriture [5] et annonce son prochain ensevelissement [6]; sur la croix, après avoir incliné la tête, il rend l'esprit [7] ; de son côté percé, il sort du sang et de l'eau [8]; on s'empare de son cadavre pour l'embaumer à la manière juive [9].

Ses démarches sont celles d'un homme ordinaire. Il est invité aux noces de Cana, et s'y rend en compagnie de ses disciples [10]; de là il descend à Capharnaüm et y reste quelques jours [11]; il monte à Jérusalem, séjourne en Judée, retourne en Galilée, en passant par la Samarie et après être resté deux jours à Sychar [12]. Lors de la multiplication des pains, il se rend de l'autre côté du lac de Tibériade, gravit une montagne, s'y assied avec ses disciples, s'y réfugie de nouveau seul après le miracle [13]. Pour la première et unique fois, quand il marche sur les eaux et rejoint les siens au milieu du lac [14], nous le voyons se soustraire aux lois ordinaires qui gouvernent le monde des corps ; mais ce phénomène exceptionnel appartient précisément à l'histoire du Christ synoptique [15]. Nous retrouvons le Sauveur au temple, entrant et sortant, se promenant sous le

[1] Jean, XI, 41; VI, 5.
[2] IX, 6.
[3] XII, 3.
[4] X, 17-18.
[5] VI, 52, 54 sq.
[6] XII, 7.
[7] XIX, 30.
[8] XIX, 34.
[9] XIX, 40.
[10] II, 2.
[11] II, 12.
[12] II, 13, 22; IV, 3-5, 40, 43, 46; V, 1.
[13] VI, 1-13, 15.
[14] VI, 19.
[15] Cf. t. I, p. 50 sq.

portique [1]. A l'occasion de la résurrection de Lazare, son voyage à Béthanie, ses diverses étapes, ses allées et venues particulières, sont décrites par le menu [2]. El il en est de même pour l'histoire de ses derniers jours et de sa passion [3].

L'âme du Sauveur est également le siège de sentiments essentiellement humains. Il donne à ses disciples les marques suprêmes de l'affection [4]. Il aime Lazare et ses sœurs [5]. En voyant pleurer Marie, sœur du défunt, et les Juifs, l'émotion le saisit [6]; il pleure lui-même et s'indigne à la pensée de la mort de son ami [7]. Ce n'est pas tout. La prévision de sa mort prochaine le trouble, et, bien qu'il se soumette aussitôt à la volonté divine, il demande néanmoins à son Père de lui épargner cette heure [8]. Il éprouve le même sentiment d'angoisse, lorsqu'il songe à la trahison imminente [9], et, tout en se déclarant résolu à subir sa passion, il en parle comme d'un calice présenté par son Père et qu'il lui faut boire [10]. Y a-t-il sentiments humains plus réels ?

Sans doute, le quatrième évangéliste ne raconte point l'agonie de Gethsémani. Il est d'autant plus significatif, qu'au lieu d'éliminer franchement ce qui en rappellerait le souvenir, il insère des traits indépendants et personnels, qui, tout brefs qu'ils sont, n'en n'accusent pas moins vivement la volonté distincte du Sauveur et sa répugnance naturelle à la souffrance et à la mort [11].

[1] Jean, VII, 10, 14; VIII, 1-2, 20, 59; X, 23.
[2] XI, 6, 17, 30, 38, 54.
[3] XII, 1, 12; XVIII, 1, 4, 13, 28, etc.
[4] XIII, 1; XV, 13-15.
[5] XI, 5, 11, 36.
[6] XI, 33.
[7] XI, 35, 38. Cf. t. I, p. 137.
[8] XII, 27. Cf. t. I, p. 462 sq.
[9] XIII, 21.
[10] XVIII, 11. Cf. t. I, p. 473-474.
[11] Voir t. I, p. 461 sq.

Et comment prétendre sérieusement qu'« on ne dit rien » « de ses rapports avec les hommes de son temps, même avec son entourage ? » En réalité, le Christ johannique est en relation avec des personnages nombreux, qui ne peuvent être qualifiés de types figuratifs que par parti pris. Si ces personnages fournissent souvent, non constamment [1], l'occasion de déclarations importantes, cela tient à ce que l'évangéliste a précisément fait choix des épisodes auxquels ces déclarations importantes étaient rattachées. Nombre de personnages synoptiques sont, et pour un motif semblable, dans la même condition. Cela n'empêche pas ces individus d'être très réels et les rapports du Christ avec eux très vivants.

Le Christ johannique a une famille. On ne se contente pas de dire et de répéter qu'il est fils de Joseph [2], de signaler expressément son père, sa mère [3], des personnages qu'on nomme ses frères [4], et de compléter ce certificat d'origine humaine par la mention de sa patrie, Nazareth [5] : il est mis en relations très précises avec ses parents. A Cana, c'est sa mère qui est la première invitée aux noces, et qui prend l'initiative de l'avertir que le vin manque [6]. Avec elle, il descend à Capharnaüm, où il reste quelques jours. Ses frères l'accompagnent [7]; plus loin, ils l'invitent à se manifester à Jérusalem et montent à la fête ; Jésus refuse de les suivre, puis s'y rend de son côté privément [8].

Rien de plus familier également que les relations du Sauveur avec ses disciples. Dans l'épisode de la Sama-

[1] Ce n'est pas le cas des premiers disciples, ni de la mère et des frères de Jésus, ni de l'officier royal de Capharnaüm.

[2] Jean, I, 45; VI, 42.

[3] II, 1-12; VI, 42; XIX, 25-26.

[4] II, 12; VII, 3-10.

[5] I, 45; XIX, 19.

[6] II, 1, 3, 5.

[7] II, 12.

[8] VII, 3-10.

ritaine, il arrive en leur compagnie au puits de Jacob; pendant qu'il se repose au bord de la fontaine, les disciples s'en vont à la ville voisine acheter des vivres, et à leur retour pressent le Maître de manger [1]. A la multiplication des pains, il s'assied avec eux sur la montagne qu'il vient de gravir ; à la vue de la foule qui arrive, il les entretient de la nourriture qu'il faudra à cette multitude, leur donne ses ordres pour la préparation du repas, puis pour le recueillement des miettes [2]. Sur le lac où ils se sont embarqués, il les rejoint, et dans leur effroi les rassure [3]. Après le discours qui suit, et quand font défection les disciples, il demande aux Douze, avec un accent de mélancolique tendresse, si eux aussi veulent le quitter ; puis, rappelant qu'il les a choisis tous les douze, il fait entrevoir que cependant l'un deux est un traître [4].

Que dire de la scène du lavement des pieds? Jésus, aimant les siens jusqu'aux limites de l'amour, se lève de table, pose sa tunique, prend un linge qu'il met à la ceinture, verse de l'eau dans un bassin et, commençant par Pierre, se met à laver les pieds de ses disciples et à les essuyer avec le linge dont il est ceint [5]. Un coup d'œil sur nombre des autres épisodes secondaires suffit à constater que, partout, les disciples en général, tels et tels en particulier, entrent en des rapports intimes avec le Sauveur, marchent à sa suite, sont assis avec lui, l'interrogent, l'appellent *Rabbi* [6], reçoivent ses instructions, jouent leur rôle dans les scènes où il figure [7].

[1] Jean, IV, 8, 27, 31-33.
[2] VI, 3, 5-10, 12.
[3] VI, 16, 19-21.
[4] VI, 61-72.
[5] XIII, 1-12, 23.
[6] I, 38, 49; IV, 31; IX, 2; XI, 8; XIII, 13; cf. XX, 16.
[7] I, 37 sq.; II, 2-12, 17, 22; IV, 1, 8, 27 sq.; VI, 3-24, 68-72; IX, 2; XI, 7-16, 54; XII, 4, 16; XIII-XVI; XVIII, 1-2, 8, 15-27. Remarquer

Ne sont-elles pas aussi bien prises dans la réalité les relations d'intimité qui unissent Jésus à Lazare et à ses sœurs? Il se rend à leur maison de Béthanie; Marthe vient à sa rencontre, et sur son ordre va appeler Marie; le Sauveur s'entretient avec elles et les associe à la scène du miracle [1]. Il les retrouve au repas de l'onction : là, assis en compagnie de Lazare, il est servi par Marthe et oint de parfum par sa sœur [2]. Pour être décrits plus sobrement, ses rapports avec les autres personnages, comme la Samaritaine, le paralytique, l'aveugle-né, la foule en général, ses juges et les soldats romains, ne sont pas moins réels et familiers que dans les premiers Évangiles.

L'assertion de M. Loisy, d'ailleurs basée sur l'allégorisme purement hypothétique des personnages johanniques, se trouve donc en contradiction avec l'examen impartial des faits. Ce que le critique dit des premiers Évangiles ne contraste pas avec la teneur objective du quatrième, mais lui convient également : « Jésus vivant traite avec des hommes vivants ; le monde que l'on voit s'agiter autour de lui est un monde réel, les personnages qui s'y dessinent ont le relief de leur existence et de leur caractère individuels ; la vie est partout et avec elle la vérité de la représentation historique [3]. »

***

Peut-on dire que cette humanité du Christ johannique, si nettement accusée, se trouve néanmoins auréolée et transformée sous le reflet de la gloire du

la scène de la désignation du traître et les détails donnés sur Judas, aumônier du collège apostolique. Cf. t. I, p. 450 sq.

[1] Jean, XI, 3-5, 20-40.

[2] XII, 1-3.

[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 72.

Verbe, de telle sorte que, malgré tout, elle tranche sur la façon dont les Synoptiques représentent le Sauveur ?

On ne voit d'abord pas que la pensée du Verbe ait fait supprimer ni dissimuler ce qui pouvait paraître humiliant pour le Christ.

L'évangéliste passe « sans transition du Verbe dans son éternité au Christ désigné par Jean-Baptiste » et l'on a observé, « avec raison, » pense M. Loisy, « qu'il était difficile à l'auteur de se représenter le Verbe à l'état d'enfance [1]. » Mais on pourrait en dire autant de saint Marc, qui, lui aussi, prend la vie du Sauveur à partir de son baptême. Si le quatrième évangéliste avait délibérément jeté un voile sur la vie du Verbe incarné antérieurement au baptême, aurait-il relevé si franchement les déclarations qui présentent Jésus comme le fils de Joseph, originaire de Nazareth [2], et aurait-il si librement mis en scène auprès de lui sa mère et ses frères [3] ?

Notre écrivain omet encore le récit de la tentation. Mais la tentation, telle que la racontent les Synoptiques, n'avait rien qui pût paraître à notre théologien préjudiciable à la sainteté de Jésus [4], puisqu'elle lui est tout extrinsèque, et que lui-même ne craint pas de relater une tentation analogue de la part de ses frères [5] ;

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 100. Cf. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. II, p. 61 : « La représentation de l'enfance d'un Dieu incarné offrait de tout autres difficultés que celle de l'enfance d'un homme divinement engendré. » H. J. Holtzmann, *Neut. Theol.*, t. II, p. 419 ; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 259.

[2] Cf. ci-dessus, p. 340, notes 2, 5.

[3] Cf. ci-dessus, p. 340, note 3, 4.

[4] D'après Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. II, p. 106, le quatrième évangéliste rejetterait la tentation « par antipathie dogmatique, » comme « peu digne du Fils de Dieu. » Cf. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 57 : « Il omet la tentation, parce que son Christ n'a pas pu être tenté. »

[5] Jean, VII, 3-5. M. Loisy parle même d'une tentation de la

elle n'avait rien non plus qui pût sembler contraire à sa dignité, puisque lui-même présente le traitre Judas et le monde persécuteur comme des suppôts de Satan [1] et que la tentation synoptique tend plutôt à faire attester par le démon la transcendance de la personne et de la mission du Christ.

Si le récit des premiers Évangiles s'était trouvé uniquement dans le quatrième, on y aurait vu sans doute un tableau grandiose où notre théologien aurait représenté en traits symboliques la lutte fondamentale entre le Christ, Messie spirituel et Fils de Dieu, et le judaïsme charnel et incrédule, incarné en Satan. La proposition du diable : « Dis que ces pierres deviennent du pain [2], » aurait semblé une allusion au miracle du chapitre VI, ou à la puissance créatrice du Verbe incarné ; la « parole qui sort de la bouche de Dieu [3] » et doit nourrir l'homme, aurait fait songer au Verbe éternel, devenu le vrai Pain du monde ; le transfert sur le pinacle du temple et la citation du texte concernant les anges protecteurs [4] auraient paru viser le Christ plus grand que le temple [5] et maître des anges [6] ; la proposition touchant le domaine à acquérir sur les royaumes de la terre [7] aurait rappelé le Christ supplantateur de Satan et roi universel du monde [8] ; enfin les réponses de Jésus : « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu, » « tu adoreras le Seigneur ton

mère de Jésus, à Cana; d'une tentation de la foule, après la multiplication des pains. Voir, t. I, p. 45, 195, note 2.

[1] Jean, VI, 71; XIII, 27; XII, 31; XVI, 11.

[2] Matth., IV, 3 = Luc, IV, 3.

[3] Matth., IV, 4 = Luc, IV, 4.

[4] Matth., IV, 5-6 = Luc, IV, 9-10.

[5] Matth., XII, 6.

[6] Matth., IV, 11; XIII, 41; XVI, 27; XXIV, 31.

[7] Matth., IV, 8-9 = Luc, IV, 5-7.

[8] Marc, III, 23-27 = Matth., XII, 25-29 = Luc, XI, 17-22; X, 18-22; Matth., XI, 27; XXVIII, 18.

Dieu [1], » auraient paru à bon droit contenir une déclaration implicite de sa divinité.

Des considérations analogues nous assurent que si le quatrième évangéliste ne raconte pas de guérisons de possédés opérées par Jésus, c'est pour de tout autres motifs que le respect du Verbe incarné. Ne montre-t-il pas le traître Judas recevant, à la Cène, de la main du Christ, le pain trempé, à la suite duquel Satan entre en lui [2]? Ne met-il pas en évidence dans les épisodes de la résurrection le rôle de Marie de Magdala [3], qui cependant, d'après la tradition synoptique, avait été possédée de sept démons [4]? Fait plus significatif encore, tandis que le Christ synoptique exorcise les possédés, lesquels le proclament hautement le Saint de Dieu, c'est le Christ johannique qui est lui-même, à plusieurs reprises, traité par les Juifs de possédé du diable [5]. Comme on aurait tiré bon parti de ce contraste s'il s'était présenté dans le sens inverse [6]!

C'est sans plus de raison que M. Loisy nous parle du contact « des pécheresses » qui serait épargné au Christ johannique. Sous cette formule si générale, le critique peut tout au plus viser l'épisode dont parle saint Luc, en son chapitre VII : une pécheresse vient trouver Jésus chez Simon le Pharisien et lui oint les pieds en les essuyant de ses cheveux. Or cette scène unique est laissée de côté par les deux autres Synop-

[1] Matth., IV, 7, 10 = Luc, IV, 8, 12.

[2] Jean, XIII, 26-27.

[3] XIX, 25; XX, 1, 11-18.

[4] Luc, VIII, 2; Marc, XVI, 9.

[5] Jean, VII, 20; VIII, 48, cf. 49.

[6] Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. II, p. 183, observe que l'évangeliste « eût pu facilement accommoder » les histoires de possession « au contraste, à la lutte, au dualisme de la lumière et des ténèbres, du bon et du mauvais principe. » Pour sa part, il donne pour toute raison de l'omission constatée qu'à l'époque de l'auteur les exorcismes n'étaient « plus de mise dans la bonne société ! »

tiques : le quatrième évangéliste a pu l'omettre sans plus de préoccupation.

Il est même à remarquer qu'à la différence de saint Matthieu et de saint Marc, il semble en évoquer le souvenir, lorsque, antérieurement à l'onction de Béthanie, il appelle Marie, sœur de Lazare : « celle qui oignit le Seigneur de parfum et lui essuya les pieds de ses cheveux [1], » comme s'il la supposait déjà connue par ce trait particulier dans la tradition évangélique, et identique à la pécheresse de saint Luc [2]. Enfin n'est-ce pas une pécheresse que cette femme de Samarie à laquelle Jésus révèle l'irrégularité de son union actuelle [3]? Et ne faut-il pas en dire autant de la femme adultère que l'on a de bonnes raisons de rattacher au fond authentique de notre document [4]?

Le quatrième évangéliste n'omet donc pas de parti pris ce qui pourrait sembler déshonorant pour le Verbe incarné. D'autre part, les traits abondent en son récit, qui donnent à la vie du Sauveur un cachet d'humilité analogue à celui qu'elle a dans les premiers Évangiles.

N'est-ce pas montrer le Christ dans l'humble condition de sa vie terrestre que de le présenter si mani-

[1] Jean, xi, 2.

[2] Les détails rappelés ne correspondent pas au récit synoptique de l'onction de Béthanie : saint Matthieu, xxvi, 7, et saint Marc, xiv, 3, parlent simplement d'un parfum versé *sur la tête* du Sauveur. Il est vrai que le quatrième évangéliste peut faire allusion à son propre récit de l'onction, xii, 3, où il montre le parfum répandu sur les pieds de Jésus, en ajoutant que Marie les essuie de sa chevelure ; mais précisément ces traits spéciaux rappellent la scène de saint Luc, vii, 38.

[3] Jean, iv, 18, 29. Cf. ci-dessus, p. 26.

[4] viii, 3. Cf. ci-dessus, p. 62 sq. Il y aurait des réflexions semblables à faire sur le silence gardé au sujet des lépreux. Voir, t. i, p. 393. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. ii, p. 168, ne songe pas à l'expliquer autrement que par le peu d'intérêt qu'on portait en Asie-Mineure à ce genre de maladie, vu « la culture exquise du corps » habituelle en cette région !

festement réputé le fils du Nazaréen Joseph [1], tombant de fatigue au bord du puits de Jacob [2], s'entretenant avec une pauvre femme de Samarie [3], paraissant servir la foule au repas de la multiplication des pains [4], s'abaissant à remplir le vulgaire office de serviteur à l'égard de ses disciples [5], se laissant appeler par les Juifs : « Samaritain, » « possédé du démon [6] ? »

Le récit de la passion ne lui épargne aucunement les outrages. On le voit souffleté par un valet [7], traduit devant Pilate comme « malfaiteur [8], » mis en comparaison avec Barabbas qui lui est préféré, bien que, l'évangéliste le souligne, ce fût un brigand [9]. Le gouverneur romain le fait flageller [10]; les soldats lui tressent une couronne d'épines, qu'ils mettent sur sa tête, l'enveloppent d'un manteau rouge, et le saluent ironiquement « roi des Juifs, » en lui donnant des soufflets [11]. La foule demande sa mort en répétant le cri : « Crucifiez-le [12]. » On le charge de sa croix, comme un criminel, et il y est cloué entre deux compagnons, qui ne peuvent être que des malfaiteurs [13]. Enfin, après avoir demandé à boire, et pris le vinaigre qu'on lui présente, il rend l'esprit [14]. Quel parti pris ne faut-il pas pour prétendre que dans la passion du Christ johannique il n'y a « plus d'injures ni d'ignominies, plus même d'abaissement [15]. »

[1] Jean, I, 45; VI, 42.
[2] IV, 6.
[3] IV, 7-27.
[4] VI, 11. Cf. t. I, p. 30.
[5] XIII, 4-14.
[6] VII, 20; VIII, 48.
[7] XVIII, 22.
[8] XVIII, 30.
[9] XVIII, 40.
[10] XIX, 1.
[11] XIX, 2-3.
[12] XIX, 6, 15.
[13] XIX, 17-18.
[14] XIX, 28-30.
[15] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 84. Voir t. I, p. 459 sq.

On voit combien on est peu fondé à trouver dans notre document « la préoccupation constante de signifier la gloire du Christ [1]. » Sans doute, le Christ johannique, sous les modestes dehors de son activité humaine, fait transparaître une grandeur divine : mais en cela il ressemble au Christ des premiers Évangiles et de l'histoire. De celui-ci, M. Loisy n'a-t-il pas écrit lui-même qu'il montre partout « je ne sais quoi de divin qui l'élève au-dessus de l'humanité commune, même la meilleure [2] ? »

Il n'y a donc pas lieu d'être surpris que l'on trouve dans le Christ johannique quelque chose de surhumain. On comprend même que notre auteur ait accusé davantage sa grandeur divine sans laisser pour cela d'être historien : sa fidélité à maintenir dans tout son relief l'humanité de Jésus garantit qu'il n'a pas voulu le grandir aux dépens de la réalité.

En vain essaie-t-on d'opposer le Christ johannique au Christ synoptique, au point de vue du savoir. A entendre M. Loisy, le quatrième évangéliste s'écarterait de ses devanciers en ce qu'il établit « l'identité de science » entre le Christ et Dieu. « Bien que le Christ johannique, dit-il, proclame que le Père est plus grand que lui, on ne voit pas qu'il lui soit inférieur par la science [3]. » Il est « omniscient » parce qu'il est « le Verbe divin; » « il apporte sur la terre sa prescience divine, et il connaît tout à l'avance, les événements et les dispositions des hommes [4]. »

Il est très vrai que le Christ johannique connaît les secrets et prévoit l'avenir. On le voit révéler à Natha-

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 60.
[2] Id., *ibid.*, p. 72. Cité, t. I, p. 498.
[3] Id., *ibid.*, p. 104.
[4] Id., *ibid.*, p. 98, cf. p. 73. Cf. J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 244.

naël [1] et à la Samaritaine [2] des choses connues d'eux seuls ; il pénètre l'intérieur de ses disciples [3], devine leurs pensées [4], sait les dispositions des Juifs [5], celles de Judas et sa trahison future [6]; il connaît à distance la mort de Lazare [7]; il prévoit l'heure et les circonstances de sa propre mort [8], prédit le reniement de Pierre [9] et l'abandon de ses apôtres [10].

L'évangéliste tient à souligner par des réflexions personnelles cette science surnaturelle de Jésus [11] : on peut donc croire qu'il a tenu à relater les traits capables de la faire ressortir. Mais on ne peut dire qu'en cela il ait obéi à une préoccupation véritable, qui l'aurait rendu infidèle à l'histoire.

Le Christ synoptique, lui aussi, connaît ce qui est caché et secret [12], pénètre les pensées intimes de son entourage [13], annonce, avec ses circonstances diverses, sa mort, que suivra la résurrection : à travers tous les incidents qui la préparent, il montre qu'il en sait avec une entière certitude le moment exact et les détails précis [14]; il déclare à ses apôtres qu'il fera d'eux des pêcheurs d'hommes, et, par le symbole de la pêche miraculeuse, leur fait entrevoir les résultats merveil-

[1] Jean, I, 48.
[2] IV, 18.
[3] I, 42, 43, 47.
[4] XV, 19.
[5] II, 24.
[6] VI, 65, 71; XIII, 10, 18, 21, 26 sq.
[7] XI, 11, 14.
[8] II, 19; III, 14; XII, 32; XIII, 1, 3; XVIII, 4.
[9] XIII, 38.
[10] XV, 32.
[11] II, 24; VI, 62, 65; XII, 33 ; XIII, 1, 11 ; XV, 19 ; XVIII, 4 ; XXI, 19.
[12] Marc, XIV, 13 et parallèles; XIV, 42; Luc, VII, 39, 47; XVII, 17.
[13] Marc, II, 6-8 et parall.; VIII, 16-17; Matth., XVI, 7-8; Luc, VII, 39-40; XI, 38-39.
[14] Marc, II, 19-20 et parall.; VIII, 31; IX, 11, 30; X, 33-34; XII, 6-8; XIV, 8, 18-21, 24-25, 30, 41-42.

leux de leur apostolat [1]; il prédit la ruine de Jérusalem avant la fin de la génération présente [2]; il annonce la prédication de l'Évangile dans l'univers entier [3], la conversion des nations [4], la durée éternelle de son Église, fondée sur le roc inébranlable de Pierre [5]. La science supérieure du Christ johannique ne diffère donc pas de celle qui appartient au Christ des premiers Évangiles [6].

Comme le Christ synoptique, le Christ johannique n'est d'ailleurs pas sans avoir également une science humaine expérimentale, qui règle ordinairement ses démarches et inspire pratiquement sa conduite. Il pose des questions à ses disciples [7], aux sœurs de Lazare [8], à Pilate [9]. Il paraît se décider et agir au fur et à mesure de l'expérience. Il est informé que les pharisiens sont au courant de son succès, et il se retire en Judée [10]; il apprend du paralytique qu'il est infirme depuis longtemps, et il lui propose sa guérison [11]; il lève les yeux, voit venir la foule, et songe à multiplier pour elle les pains [12]; la nouvelle de la maladie de Lazare lui est apportée par un message de ses sœurs, et il parle de retourner en Judée [13]; il est averti de la démarche des Grecs par Philippe et André [14].

A propos de ces nombreux traits, M. Loisy se borne

[1] Marc, I, 17; Matth., IV, 19; Luc, V, 6-10.
[2] Marc, XIII, 1, 30; Matth., XXIII, 36; cf. Luc, XI, 51.
[3] Marc, XIII, 10; XIV, 9.
[4] Marc, XVI, 15; Matth., XXVIII, 19; Luc, XXIV, 47; cf. Act., I, 8.
[5] Matth., XVI, 18.
[6] Cf. *Jésus Messie*, p. 374-419; *Les théories de M. Loisy*, p. 288-299.
[7] Jean, I, 38; VI, 68.
[8] XI, 34.
[9] XVIII, 34.
[10] IV, 1.
[11] V, 6.
[12] VI, 5.
[13] XI, 3, 6.
[14] XII, 22.

à dire : « S'il fait des questions et semble parfois apprendre quelque chose, ce manque de logique est indispensable pour que ses relations avec les hommes gardent la forme humaine et les conditions de la réalité [1]. » C'est reconnaître que, sous ce rapport, le Christ du quatrième Évangile ne diffère pas autant qu'on le prétend du Christ des trois premiers. D'autre part, est-on bien venu à supposer pareil « manque de logique » chez un écrivain que l'on représente calculant tous ses traits sous l'influence de sa préoccupation didactique? Le fait que notre auteur, attentif à souligner la science surnaturelle de Jésus, le montre néanmoins soumis aux conditions communes de l'expérience humaine, garantit que, sur l'un comme sur l'autre point, il entend se conformer à la réalité.

L'illogisme qu'on lui prête devrait être attribué pareillement à ses devanciers. M. Loisy n'en disconvient pas. Pour rester dans la logique, le critique en est venu à distinguer dans les comptes-rendus synoptiques les traits de connaissance purement expérimentale et ordinaire : seuls ces traits lui paraissent maintenant représenter la vérité de l'histoire ; les autres sont déclarés le produit d'un travail d'idéalisation postérieure [2]. Mais sur quoi s'appuyer pour faire ce départ, sinon sur ce principe que Jésus n'a dû avoir que la manière de connaître habituelle au commun des hommes? Or, ce principe tout *a priori* ne s'accorde guère avec le mélange de qualités humaines et divines que l'on ne peut pas ne pas reconnaître à la personnalité historique du Sauveur. Il paraît formellement contredit, en particulier, par l'authenticité de ses prédictions touchant la ruine de Jérusalem [3].

Au nom de l'histoire, il faut attribuer à Jésus une

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 98.
[2] Id., *Les Évang. syn.*, t. I, p. 180, et passim.
[3] Cf. ci-dessus, p. 206, note 6.

mystérieuse association de science expérimentale et de connaissance surnaturelle, qui défie l'analyse du simple psychologue. Le quatrième Évangile ne fait en somme qu'accorder au Christ la mesure de science qu'il a eue dans la réalité.

Il ne lui prête pas non plus d'autre puissance que celle qui appartient au Christ des Synoptiques et de l'histoire. Ses miracles sont du même ordre ; ses pouvoirs à la fin des temps, identiques. Et le Sauveur témoigne expressément, plus expressément encore que dans les premiers Évangiles, qu'il accomplit les uns et exerce les autres par puissance reçue de Dieu.

« Le Fils, dit-il à l'occasion de la guérison du paralytique, ne peut rien faire à moins qu'il ne le voie faire au Père ; car ce que celui-ci fait, le Fils le fait pareillement [1]. » Or cette imitation des œuvres du Père se fait en réalité par une participation à ses privilèges. C'est de son Père que Jésus a reçu le pouvoir de ressusciter un jour les hommes, comme celui de les juger [2]. Ailleurs il déclare qu'il accomplit les œuvres de celui qui l'a envoyé [3], celles que son Père lui a donné à faire [4]. Il les fait au nom de son Père [5] ; son Père lui-même les réalise par lui [6]. C'est pourquoi ses œuvres sont la preuve de sa qualité de Christ [7], et de son union indissoluble avec le Père [8].

L'évangéliste ne craint même pas de faire dire à l'aveugle-né : « Nous savons que Dieu n'écoute pas les pécheurs, mais qu'il exauce celui qui l'aime et fait

[1] Jean, v, 19-20.
[2] v, 26-27, cf. 21-22.
[3] ix, 4.
[4] v, 36.
[5] x, 25.
[6] xiv, 10.
[7] x, 24-25.
[8] x, 38; xiv, 11-12.

sa volonté... Si celui-ci n'était de Dieu, il n'aurait rien pu faire [1]. » Et à Marthe, sœur de Lazare : « Je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te l'accordera [2]. » Jésus lui-même, sur le point d'opérer la résurrection du défunt, remercie son Père de l'avoir exaucé et de montrer ainsi qu'il est bien son envoyé [3]. Tel est son soin à tout rapporter à la puissance reçue du Père, qu'il déclare à ses disciples : « En vérité, en vérité je vous le dis, celui qui croit en moi, fera lui aussi les œuvres que je fais, et il en fera plus encore, parce que je vais à mon Père [4]. »

Enfin, le Christ johannique ne montre ni plus ni moins que le Christ synoptique d'indépendance à l'égard de ses ennemis, de dignité devant ses juges, de liberté dans son sacrifice et vis-à-vis de la mort. S'il se livre de lui-même, une fois son heure arrivée, il prend néanmoins les précautions communes, tant que l'ordre providentiel l'invite à se soustraire au danger : il quitte la Judée pour éviter de surexciter la jalousie des pharisiens [5]; il se dérobe à la foule qui veut le faire roi, en se retirant dans la montagne [6]; il ne veut point aller en Judée à cause des desseins de mort tramés contre lui [7]; il refuse de se rendre ouvertement à Jérusalem avec ses frères, de crainte de provoquer prématurément une manifestation triomphale [8] ; quand les Juifs veulent le lapider, il se dérobe [9] ; quand ils cherchent à le saisir, il s'échappe de leurs mains [10] ; pour se soustraire à leurs embûches, il se retire dans la région du

[1] Jean, IX, 31-33.
[2] XI, 22.
[3] XI, 41-42.
[4] XIV, 12.
[5] IV, 1-3.
[6] VI, 15.
[7] VII, 1.
[8] VII, 6-8.
[9] VIII, 59.
[10] X, 39.

désert et ne vient à Jérusalem qu'à l'heure voulue [1].

Le Christ synoptique, lui aussi, échappe à ses ennemis tant que son heure n'est pas venue [2] ; il s'en va librement à Jérusalem, où il sait le sort qui l'attend [3]; il ne cherche point à déjouer les desseins de Judas, qu'il connaît comme traître [4] ; il annonce l'approche de ceux qui viennent le saisir et s'avance vers eux spontanément [5]; devant Caïphe et Pilate, comme aux mains des soldats, il fait preuve d'un calme impressionnant, qui le montre infiniment supérieur à ses juges et à ses bourreaux.

Que notre psychologie ordinaire trouve difficulté à concevoir comment ont pu se concilier la prévision que Jésus a de sa mort et le libre jeu des volontés juives, la dépendance du Sauveur vis-à-vis de l'heure marquée par son Père et sa conduite à l'égard de son entourage et des événements, cela est très certain ; mais la difficulté de résoudre le problème n'est pas une raison pour le supprimer, en déclarant de parti pris addition de la tradition chrétienne tout ce qui accuse la souveraineté du Christ [6]. Le caractère humano-divin de sa personne est un fondement réel à sa double attitude d'humble dépendance et de souveraine liberté.

A un esprit non prévenu, le quatrième Évangile ne paraît pas avoir relevé indûment l'humanité du Sauveur, en lui octroyant des qualités divines qui contrediraient le témoignage authentique de la tradition.

[1] Jean, XI, 54.
[2] Marc, III, 6-7 = Matth., XII, 14-15; Luc, IV, 29-30.
[3] Marc, X, 33 = Matth., XX, 18 = Luc, XVIII, 31.
[4] Marc, XIV, 18-21, 41-42.
[5] Marc, XIV, 42 = Matth., XXVI, 46.
[6] C'est ce que fait M. Loisy, *Les Évang. syn.*, t. I, p. 180. Cf. *Les théories de M. Loisy*, p. 207, 288-299.

***

Une dernière observation contribue à nous en assurer. C'est que l'évangéliste passe sous silence des faits qui se trouvaient mis en relief dans la tradition antérieure, et qui étaient particulièrement aptes à signifier la gloire du Verbe incarné. Telles sont l'ascension, la transfiguration, la naissance miraculeuse.

A entendre M. Loisy, notre écrivain omettrait l'ascension « parce qu'il veut montrer le Sauveur dans la plénitude de sa gloire céleste [1]; » la transfiguration, « parce que cette manifestation accidentelle de la gloire de Jésus n'a plus de raison d'être dans un Évangile où toutes les œuvres, toutes les paroles et jusqu'à la passion du Sauveur révèlent sa gloire au monde [2]. » « Le quatrième Évangile, dit le critique, est une théophanie perpétuelle, où la scène de transfiguration qui est décrite dans les Synoptiques ne pouvait être maintenue, n'y ayant plus de raison d'être, et se trouvant, comme conception, bien au-dessous de la gloire qui éclate dans tous les discours et dans tous les actes du Verbe incarné [3]. »

Or, la raison donnée à ces omissions est manifestement étrangère à la pensée de l'évangéliste. Nous avons suffisamment vu que, dans ses divers actes, ses démarches, sa passion, le Christ johannique ne laisse pas de se comporter, à l'exemple du Christ synoptique, comme un homme sujet aux infirmités humaines, abandonné aux outrages, aux mauvais traitements, au supplice de la croix. C'est bien le Christ dans les humbles conditions de son ministère terrestre, le

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 58.
[2] Id., *ibid.*, p. 57.
[3] Id., *ibid.*, p. 104-105. Cf. Scott, *Fourth Gosp.*, p. 43.

Christ homme passible et mortel, et non le Christ glorieux, établi par la résurrection dans la splendeur définitive du Verbe.

Sans doute, l'évangéliste note, à propos du premier miracle de Cana, que Jésus y « manifesta sa gloire [1], » et il fait dire par le Sauveur que la mort de Lazare doit servir à « glorifier le Fils de Dieu [2]; » mais ce sont là des déclarations exceptionnelles, et qui visent seulement une certaine manifestation de la puissance divine qui est dans le Christ [3]. Par contre, l'évangéliste note expressément, et à plusieurs reprises, au cours du ministère, que Jésus « n'avait pas encore été glorifié » et qu'il le fut seulement à sa résurrection [4].

Lorsque Judas sort du Cénacle pour le trahir, le Sauveur s'écrie : « Maintenant le Fils de l'homme est glorifié [5], » c'est-à-dire, comme le montre tout le contexte : Voici l'heure venue où le Fils de l'homme va être livré à la mort, et par la mort, entrer dans sa gloire. La glorification, en ce moment même, n'est donnée comme présente, que parce qu'elle est assurée, sa condition nécessaire étant désormais posée ; mais elle ne doit se réaliser effectivement que dans l'avenir. Et c'est pourquoi Jésus peut dire en parlant du Fils de l'homme : « Si Dieu est glorifié en lui, Dieu le glorifiera aussi en lui-même, et il le glorifiera bientôt [6]. » « Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie [7]. » « Et maintenant, glorifie-moi, Père, auprès de toi, de la gloire que j'avais avant que le monde fût, auprès de toi [8]. »

Ainsi, ce qui est mis en relief, soit dans les discours

[1] Jean, II, 11.
[2] XI, 4.
[3] Cf. I, 14; XII, 41.
[4] VII, 39; XII, 16, comparé à II, 22.
[5] XIII, 31.
[6] XIII, 32.
[7] XVII, 1.
[8] XVII, 5.

du Christ, soit dans les réflexions personnelles de l'évangéliste, c'est l'idée que la glorification de Jésus est à venir, qu'elle a pour condition préalable sa mort, qu'elle se réalisera par sa résurrection et son retour au sein de Dieu. L'auteur n'a donc pas eu la préoccupation de montrer, sous l'apparence de l'histoire, le Christ glorieux. Et c'est bien déjà ce que nous avait révélé l'examen impartial des narrations contenues dans notre document [1].

L'omission de récits, tels que ceux de la transfiguration et de l'ascension, n'est donc pas due à ce que la gloire du Christ serait anticipée dans l'ensemble de l'Évangile. Elle contribue par conséquent elle-même à prouver que l'auteur n'a pas voulu manifester cette gloire de parti pris.

S'explique-t-on mieux que l'évangéliste se soit abstenu, non seulement de supposer au Verbe incarné une enfance prodigieuse, à la façon des Évangiles apocryphes, mais encore de rappeler les miracles très sobres qui accompagnent sa naissance dans les Synoptiques, et de faire même la moindre allusion à sa conception surnaturelle ?

D'après M. Loisy, notre écrivain aurait regardé comme non avenue toute l'existence de Jésus antérieure au baptême, parce que le baptême représentait à ses yeux la prise de possession de l'humanité du Christ par le Verbe, c'est-à-dire le moment exact de l'incarnation. La « communication d'esprit divin, dont Jean (Baptiste) est censé avoir été le témoin, dit-il, n'est pas autre chose, dans la conception même de l'évangéliste,

[1] Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. II, p. 276, se borne à insinuer que le quatrième évangéliste a omis de reproduire le récit synoptique de la transfiguration à cause de son caractère judéochrétien. Mais ce caractère n'était pas essentiel au fait raconté : il eût été si facile à notre auteur d'adapter à son point de vue le récit traditionnel !

que la représentation sensible de l'incarnation du Verbe [1]. » « Dans la perspective évangélique, » « le « moment initial » de l'incarnation « est le baptême de Jésus, parce que c'est alors seulement que la gloire du Verbe commence à se manifester dans les œuvres du Sauveur [2]. »

Rien de plus fragile qu'une telle hypothèse. Prenons le récit du baptême dans notre document. Il y est question uniquement de « l'Esprit » qui « descend » sur Jésus sous forme de colombe et « demeure sur lui. » En admettant même que l'écrivain ait voulu signifier par là l'action exercée par l'Esprit divin sur le Sauveur [3], la formule tranche complètement sur celle du prologue où il est dit que « le Verbe *est devenu* chair [4]. »

Au dire de M. Loisy, la formule « l'Esprit resta sur lui » conviendrait pour signifier « l'union permanente du Verbe, esprit divin, avec l'humanité de Jésus, la prise de possession de l'humanité par la divinité, la direction imprimée par la divinité à l'humanité [5]. » Ce qui est plus certain encore, c'est que l'expression présente très clairement l'Esprit comme distinct de Jésus : elle ne peut donc le moins du monde équivaloir à la formule du prologue, qui, de l'aveu du critique,

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 105.

[2] Id., *ibid.*, p. 181. Voir t. I, p. 273; ci-dessus, p. 59. Cf. Bretschneider, *Probabilia de evangel. et epist. Joannis apostoli indole et origine*, 1820, p. 6, 128; Hilgenfeld, *Das Evangelium und die Briefe Johannis*, 1849, p. 254 sq.; *Die Evangelien*, 1854, p. 241 ; Pfleiderer, *Urchrist.*, t. II, p. 468-472; A. Réville, *Jésus de Nazareth*, t. II, p. 342; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 259.

[3] B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 74. Voir t. I, p. 288.

[4] Jean, I, 14.

[5] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 234. Cf. Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. II, p. 30-31 : « L'Évangile des Hébreux ne fait pas seulement descendre la colombe sur Jésus : il la fait entrer en lui... Il pouvait suffire qu'elle se reposât sur lui, comme Jean le marque en propres termes... Cela signifiait toujours, sinon l'immanence, du moins la permanence de l'action du principe divin sur Jésus. »

accuse une identité personnelle entre Jésus et le Verbe [1].

Il y a plus : dans la même phrase où il est question de l'Esprit qui descend et reste sur le Sauveur, Jésus est présenté comme celui qui doit baptiser « dans l'Esprit-Saint [2]. » Cet Esprit dans lequel Jésus doit baptiser ne peut différer de l'Esprit qu'il vient de recevoir lui-même. M. Loisy a beau dire : « Il y a une distinction marquée entre l'Esprit qui demeure sur lui et l'Esprit qu'il donnera [3], » il paraît évident que la descente visible de l'Esprit, étant pour Jean-Baptiste le signe de celui qui confère l'Esprit, il y a une correspondance étroite entre l'Esprit que Jésus reçoit et l'Esprit qu'il doit donner.

Plus loin, l'évangéliste paraît dire du Sauveur que Dieu ne lui « donne pas l'Esprit avec mesure [4] : » cela fait bien entendre que cet Esprit est identique à celui que Jésus lui-même donnera avec mesure à ses disciples [5]. Seul le parti pris porte M. Loisy à insinuer que « cette communication infinie de l'esprit divin au Fils représente l'incarnation du Verbe avec toutes les conséquences qu'elle a en Jésus [6]. »

Aussi bien, l'évangéliste parle ailleurs de l'Esprit que le Christ glorifié doit communiquer aux siens [7], et M. Loisy n'est pas sans reconnaître que l'Esprit transmis par le Sauveur est le même qu'il a reçu au baptême. « L'effusion de l'Esprit, qui se fera sur eux par le Christ ressuscité, dit-il, correspond à la descente de l'Esprit divin sur le Christ lui-même [8]. » « L'union des croyants » est « une communion de vie spirituelle

[1] Cf. t. I, p. 289.
[2] Jean, I, 33.
[3] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 235.
[4] Jean, III, 34. Voir t. I, p. 313.
[5] Cf. B. Weiss, *Joh. Evang.*, p. 132-133.
[6] Loisy, *op. cit.*, p. 343.
[7] Jean, VII, 39 ; XIV, 26 ; XV, 26 ; XVI, 7. 13-15 ; XX, 22.
[8] Loisy, *op. cit.*, p. 808.

et d'amour, qui n'est pas simplement analogue à celle qui existe entre le Père et le Fils, mais qui se confond pour ainsi dire avec elle, le même esprit divin, qui a été communiqué sans mesure au Fils..., étant répandu dans l'âme des fidèles et devenant la source de vie éternelle pour tous les enfants de Dieu [1]. » « La communication à Jésus de l'Esprit divin dans sa plénitude se répand en quelque manière dans les fidèles par le don de l'Esprit-Saint [2]. » Or, malgré les insinuations du critique, il ne paraît pas possible que l'évangéliste ait vu dans la communication de l'Esprit aux croyants une participation accordée à la grâce de l'incarnation.

Ce triple fait, qu'à propos du baptême il est question formellement de l'Esprit et non du Verbe, que cet Esprit, tel qu'il est présenté, demeure distinct de Jésus, au lieu de lui devenir personnellement identique, enfin qu'il ne se distingue pas réellement de l'Esprit que le Sauveur donne aux siens, empêche absolument d'appliquer au baptême du Christ la formule du prologue touchant l'incarnation du Verbe [3].

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 811.

[2] Id., *ibid.*, p. 815.

[3] En faveur de sa théorie, M. Loisy allègue d'autres raisons non moins suspectes. « La substitution de l'Esprit au Verbe, dit-il *op. cit.*, p. 234, n'était pas si choquante pour la théologie des anciens que pour la nôtre. On lit dans l'homélie dite seconde Épître de saint Clément : *Le Christ, notre Sauveur, qui était d'abord esprit, est devenu chair.* » — Mais la question n'est pas de savoir si cette substitution est choquante ou non pour la théologie ; il s'agit de savoir si elle est dans la pensée de l'évangéliste. Or tout nous assure qu'elle est seulement imaginée par l'interprète. Quant au texte de la *Secunda Clementis*, il n'a rien à faire ici : son auteur envisage le Christ avant l'incarnation, comme étant, non pas l'Esprit, mais esprit, c'est-à-dire d'une nature spirituelle, par opposition à la nature humaine ou à la chair qu'il s'unit ensuite. Cf. Rom., I, 3-4. — « S'il pouvait employer le mot *Verbe* dans le prologue, continue M. Loisy, *ibid.*, Jean se serait fait scrupule de s'en servir dans le corps de l'histoire évangélique, parce que ce mot n'avait pas d'attestation traditionnelle. C'était un terme savant, tandis que le mot *esprit* était un terme religieux et populaire. » — Ce scrupule est

Il serait d'ailleurs si étrange que « le théologien de l'incarnation » eût représenté l'incarnation du Verbe comme opérée en Jésus adulte, au moment de son baptême !

Parlant de la théorie johannique, M. Loisy écrit : « Dès qu'on veut en faire l'application logique à la vie de Jésus, il paraît impossible qu'un moment de cette vie reste en dehors de l'incarnation ; il est nécessaire que la formule : *le Verbe s'est fait chair*, se vérifie dès le premier instant où Jésus existe dans l'humanité, dès l'instant même de sa conception. Par là l'union du Verbe à la nature humaine se trouvera expressément distinguée de la sanctification par l'Esprit, sanctification qui, pour être distincte de l'incarnation, n'en apparaît pas moins comme sa conséquence indispensable [1]. »

Mais si au théologien moderne il apparaît « logique, » « nécessaire, » de reporter l'incarnation du Verbe jusqu'à la conception de Jésus, a-t-il pu en être autrement pour notre évangéliste? On le prétend « théologien mystique, » « le plus grand des mystiques chré-

cependant bien surprenant de la part de notre évangéliste. Si le mot *Verbe* n'avait pas d'attestation traditionnelle, si c'était un terme nouveau, savant, comment se fait-il qu'il le suppose si bien connu de ses lecteurs, dans son prologue, comme dans sa Ire Épître et dans son Apocalypse ? Cf. ci-dessus, p. 317-318. Et d'ailleurs ne nous a-t-on pas dit qu'il écrivait pour « un petit groupe d'initiés ? » — A propos de I, 43 : « Il voulut s'en aller en Galilée, » M. Loisy écrit encore, *op. cit.*, p. 254 : « L'évangéliste indique un départ, et non un retour, parce qu'il n'a pas dit que Jésus soit venu de Galilée. Il le suppose, mais il aime mieux se taire sur ce point, parce qu'il présente au lecteur le Verbe incarné, Jésus sur qui l'Esprit vient de descendre, le Christ, qui commence, en quelque façon, d'exister sur la terre. » — Mais comment accorder une telle supposition avec ce fait qu'aussitôt après l'évangéliste montre le Sauveur appelé « Jésus, fils de Joseph, de Nazareth, » I, 45, et mentionne très expressément sa « mère » et ses « frères, » II, 1, 12; cf. VI, 42, etc.? Voir t. I, p. 339-340.

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 232.

tiens : » peut-on lui attribuer une conception qui détonne si singulièrement avec les termes magnifiques de son prologue et détruit l'équilibre de sa théorie du Verbe incarné? L'évangéliste suppose nettement une vie de Jésus antérieure à son baptême ; il rappelle en termes formels ses origines terrestres : le Sauveur passe pour le fils de Joseph [1], on lui donne pour patrie Nazareth [2], il a une mère [3] et des frères [4] bien connus. Or il paraît impossible qu'il ait songé à faire incarner le Verbe de Dieu en un individu qui jusqu'à trente ans [5] n'aurait été qu'un homme ordinaire, né comme les autres hommes, sans rien qui le distinguât des autres Galiléens.

Au nom du bon sens, l'Esprit qui descend sur le Sauveur au baptême ne peut être le Verbe divin s'emparant de son humanité [6]. La descente visible de l'Esprit

[1] Jean, I, 45; VI, 42.

[2] I, 45; XVIII, 5, 7; XIX, 19; cf. VII, 41, 52.

[3] II, 1-5, 12; VI, 42; XIX, 25-27.

[4] II, 12; VII, 3-10.

[5] Le quatrième évangéliste présente Jésus tel qu'il apparaît dans les Évangiles antérieurs ; il le prend évidemment au même âge. M. Loisy voudrait que le Christ johannique eût 46 ans au moment de l'expulsion des vendeurs, II, 20, et près de 50 à sa mort, cf. VIII, 57. Ce sont là des hypothèses sans fondement sérieux : elles ne changent d'ailleurs rien à notre argumentation. Voir t. I, p. 370 sq.

[6] L'hypothèse adoptée par J. Réville et M. Loisy, est formellement rejetée par H. J. Holtzmann, *Neut. Theol.*, t. II, p. 458-461 ; Grill, *Entstehung des viert. Evang.*, t. I, p. 335; Holtzmann-Bauer, *Evang. Joh.*, p. 43, 65. Elle était repoussée déjà par Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. II, p. 61 : « L'Esprit-colombe qui descend sur le Messie ne peut être assimilé au *Logos* : il est un vestige de la tradition plus ancienne sur le divin dans le Christ. L'évangéliste l'a conservé comme trait convenu, sans s'apercevoir qu'il ne s'adaptait pas à sa doctrine du *Logos*, pas plus qu'il ne s'adapte, du reste, à la procreation surnaturelle de Jésus, telle que la donnent les Synoptiques. Ce qu'il y a de plus probable, c'est que le quatrième évangéliste s'inspirant de la théorie platonicienne de l'incorporation des âmes préexistantes, faisait remonter l'union du divin et de l'humain aux commencements de la vie de Jésus. »

est pour une manifestation solennelle de sa messianité, une communication particulière de grâce en vue de son entrée dans la carrière messianique : ce n'est pas le premier et essentiel investissement de Jésus par la divinité. Son humanité a dû être possédée par le Verbe à son origine même, c'est-à-dire à l'instant de sa conception.

Tel est bien d'ailleurs le sens obvie et en quelque sorte nécessaire de la formule du prologue : « Le Verbe est devenu chair [1]. » Le Verbe ne s'est pas uni après coup à une chair étrangère, il ne s'est point associé une personnalité humaine déjà constituée : il est devenu chair, il s'est fait homme [2]. Cela suppose une nature humaine formée tout exprès pour devenir l'humanité du Verbe et établie dès le premier instant sous sa personnalité. L'évangéliste ne spécifie pas si cette nature humaine a été créée à l'état d'enfance, ou à l'état adulte ; mais sa façon de parler requiert que dès l'instant de sa formation elle ait été placée sous le domaine du Verbe. Et comme il n'est pas douteux qu'il suppose ses lecteurs au courant de la tradition consignée dans les Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc [3], la portée réelle de sa formule va à faire coïncider l'incarnation avec l'instant même de la conception dans le sein de Marie [4].

[1] Cf. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 89 : « Le Logos, qui était d'abord esprit, est devenu chair, mais sans substitution de personnalité, car le Christ johannique est le Verbe éternel. »

[2] Jean, I, 14.

[3] Cf. Loisy, *op. cit.*, p. 526. Cité ci-dessus, p. 59.

[4] M. Loisy, *ibid.*, p. 166, 180, adopte pour I, 13, la leçon ὃς... ἐγεννήθη, et traduit ainsi : « Il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, (au nom de celui) qui, non du sang, ni du vouloir de la chair, ni du vouloir de l'homme, mais de Dieu est né. » — Cette leçon s'imposerait, si ce qui est dit du « sang, » du « vouloir de la chair » et du « vouloir de l'homme, » était seulement pour exclure ce qui est commun aux générations humaines ordinaires. Dans ce cas, on aurait une allusion assez directe à la conception virginale de Jésus. Cf. S. Ignace,

Mais alors vient la question : Pourquoi l'écrivain qui voyait en Jésus, dès avant son baptême et depuis l'origine de sa vie, le Verbe de Dieu incarné, ne s'est-il soucié de relater, ni les miracles de l'enfance et de la naissance, ni le prodige de la conception virginale, alors qu'il mentionne expressément les objections des Juifs concernant son origine terrestre, sa naissance à Nazareth, et ses parents?

A en croire M. H. Holtzmann et J. Réville, l'évangéliste n'aurait pas admis la virginité de la conception de Jésus [1]. M. Loisy estime plutôt qu'il « l'ignore, et peut-être délibérément [2]. » « Dans la perspective du quatrième Évangile, dit-il, non seulement les miracles apocryphes des Évangiles de l'enfance ne sont pas soupçonnés, mais les récits mêmes de la naissance du Sauveur, dans Matthieu et dans Luc, sont comme non avenus [3]. » L'évangéliste « ne répond aux objections des Juifs touchant l'origine terrestre de Jésus que par l'assertion de l'origine céleste du Verbe incarné... L'origine céleste du Christ suffit à sa gloire et satisfait à toutes les difficultés [4]. » « Cette attitude de l'évangéliste, observe le critique, ne se comprend que dans un

Ad Smyrn., 1. D'après M. Loisy, *op. cit.*, p. 180-181, le texte viserait la naissance du Christ par l'Esprit au baptême : cette interprétation tient à la théorie personnelle du critique, qui n'a rien de commun avec la pensée de l'évangéliste.— Il est du reste plus probable que la vraie leçon est celle que présentent la Vulgate et tous les manuscrits grecs et qu'admettent la plupart des critiques : l'antithèse paraît établie entre la génération matérielle et la génération spirituelle, et il doit y avoir un rapport entre les « enfants de Dieu, » signalés d'abord, et « *ceux qui* sont nés de Dieu, » mentionnés ensuite.

[1] H. J. Holtzmann, *Neut. Theol.*, t. II, p. 419 ; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 133, 197, 259. Cf. A. Réville, *Jésus de Nazareth*, t. II, p. 341.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 101. Cf. *Les Évang. syn.*, t. I, p. 15; Scott, *Fourth Gosp.*, p. 43, 187.

[3] Id., *ibid.*, p. 228.

[4] Id., *ibid.*, p. 101.

temps et dans un milieu où les Évangiles de Matthieu et de Luc ne jouissaient pas de l'autorité canonique, où la conception virginale et même l'origine davidique du Sauveur n'étaient pas considérées comme un élément essentiel de la tradition chrétienne [1]. »

Mais comment notre écrivain entendrait-il réfuter les objections des Juifs par le simple appel à l'origine céleste de Jésus? Nous l'avons déjà remarqué [2], cette origine céleste n'empêchait pas le Christ d'être homme et d'avoir une origine terrestre : comme homme, il avait dû, pour remplir les prophéties, naître dans la cité de David, à Bethléem ; sur ce point, l'objection juive ne pouvait lui paraître, étant donné son respect des Écritures, que parfaitement fondée. Or, l'appel à l'origine céleste du Sauveur la laisse subsister tout entière. Si donc l'évangéliste ne craint pas de souligner l'objection, sans se préoccuper de fournir la réponse qu'elle a reçue dans la tradition chrétienne, cela suppose évidemment qu'il sait la solution de l'énigme familière à ses lecteurs [3].

De fait, la conception virginale est donnée déjà par saint Ignace, au début du IIe siècle, comme un dogme de foi traditionnelle [4]; elle se trouve relatée expressément dans les Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc, qui appartiennent au moins au dernier tiers du premier siècle et ne font d'ailleurs que consigner une croyance plus ancienne [5]. Cette tradition existait

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 101.

[2] Ci-dessus, p. 60.

[3] Cette supposition s'imposerait avec encore plus de force si l'on admettait, avec M. Loisy, que l'objection avait cours dans les milieux juifs, au temps de l'évangéliste. Cf. ci-dessus, p. 60-61.

[4] S. Ignace, *Ad Smyrn.*, I; *Ad Ephes.*, VII, XVIII, XIX.

[5] Il est impossible de détacher l'idée de la conception virginale du fond même des deux premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc, et l'on ne peut nier que le fond de ces chapitres ne représente, de part et d'autre, et surtout dans saint Luc, des traditions palestiniennes primitives. Voir *Les théories de M. Loisy*, p. 320-332.

donc à l'époque où fut composé le quatrième Évangile. On ne peut douter qu'elle n'ait eu cours dans le milieu chrétien pour lequel il fut rédigé : les communications de l'Église d'Éphèse avec les autres Églises étaient déjà intimes à la fin du premier siècle, et la teneur même de notre document suppose l'auteur et ses lecteurs familiarisés avec la tradition synoptique.

D'autre part, le caractère surnaturel de la conception de Jésus est si bien appelé par le rattachement de l'incarnation du Verbe à cette conception, que le quatrième évangéliste devait être, plus que ses devanciers encore, porté à l'admettre et à le souligner. « Dès lors que l'on reporte l'union du Verbe avec l'humanité au moment de la conception, avoue M. Loisy, il est tout naturel d'y associer l'idée de la conception virginale, pour que cette union soit signalée dès l'abord par quelque effet extraordinaire [1]. »

On peut donc être certain que, si notre écrivain reproduit avec la liberté qu'on constate les objections des Juifs, c'est précisément parce qu'il savait ses lecteurs au courant de la tradition chrétienne et qu'il ne risquait aucunement de scandaliser leur foi.

Il n'en est pas moins vrai que la manière dont il s'abstient d'auréoler le moins du monde la vie de Jésus antérieure au baptême, son silence absolu, non seulement sur les prétendus miracles de l'enfance [2], mais sur la naissance miraculeuse à Bethléem et sur la conception virginale, quand il signale si franchement tout ce qui accuse l'origine terrestre du Sauveur, est une garantie fort significative qu'il n'a point la préoccupation de glorifier plus que ses prédécesseurs l'humanité du Verbe incarné.

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 101.

[2] Cf. *Évangiles canoniques et Évangiles apocryphes*, p. 29-34.

Voilà donc ce que nous permet de constater un examen impartial.

Dans le quatrième Évangile ne se découvre aucune omission tendancieuse de faits que l'on aurait pu croire humiliants pour le Christ : ce n'est le cas ni de la tentation au désert, ni des relations avec les lépreux, les possédés ou les pécheresses. On ne voit pas non plus que l'évangéliste tire de son propre fonds des traits capables de relever la dignité du Sauveur : ce qu'il dit de son savoir, de sa puissance, de son indépendance, ne tranche pas sur ce que rapportent ses devanciers. Par contre, il passe sous silence des épisodes qui seraient particulièrement aptes à montrer la gloire du Christ, comme la transfiguration et l'ascension, ou des particularités qui devraient servir de contrepoids aux abaissements accusés par ailleurs, comme le caractère surnaturel de son origine humaine. Enfin, notre auteur enregistre d'une façon personnelle et indépendante nombre de traits où se trouvent mis en relief et la réalité du corps du Sauveur, et les sentiments humains de son âme, et ses relations familières avec son entourage, et ses humiliations étonnantes.

C'est dire que, dans son ensemble, l'humanité du Christ johannique n'offre pas une physionomie transformée sous l'éclat de la gloire du Verbe, mais un portrait conforme aux données réelles de l'histoire.

II. Les relations du Christ johannique avec Dieu

Le Christ johannique, véritablement homme par la nature et dans ses relations avec le monde extérieur, se comporte-t-il d'une façon également humaine dans ses rapports avec Dieu ? Ou bien traite-t-il avec Dieu d'égal à égal, comme étant uniquement, sous la

simple enveloppe de l'humanité, son Verbe éternel et consubstantiel ?

D'après les premiers mots du prologue, le Verbe est proprement de nature divine : il communie à l'Être de Dieu, il est substantiellement un avec Dieu, il est Dieu [1]. On s'attendrait donc à ce que le Christ johannique eût formulé d'une manière expresse et habituelle l'idée de son essence divine. Ce n'est cependant pas ce que révèlent les textes.

En nombre de circonstances, au contraire, Jésus se présente formellement comme distinct de Dieu. S'adressant à son Père céleste, dans la prière après la Cène, il l'appelle « le seul vrai Dieu » et il se nomme lui-même simplement son « envoyé, Jésus-Christ [2]. » A Marie-Madeleine, après sa résurrection, il fait entendre cette parole étonnante : « Va vers mes frères, et dis-leur : Je monte vers mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu [3]. » Les Synoptiques ne prêtent pas au Sauveur de déclaration qui accuse plus expressément sa distinction d'avec Dieu.

Distinct de Dieu, le Christ johannique se déclare aussi son inférieur. A l'entendre, son Père est plus grand que lui [4]; il dépend de lui en toutes choses et ne peut rien faire de lui-même [5]; il parle en son nom et de sa part [6]. Il agit par imitation de son Père [7] ; c'est de lui qu'il

[1] Jean, I, 1. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 154-155 : « Le sens de la phrase est évidemment : *Et le Verbe était de nature divine.* » Si la proposition : *Le Verbe était en Dieu*, littéralement *vers Dieu*, non seulement près de lui, mais à lui, suppose « une distinction personnelle entre Dieu et le Logos, » « une sorte de subordination transcendante du Logos à Dieu, » cette subordination est « associée à la communauté de nature entre les deux. »

[2] XVII, 3.

[3] XX, 17.

[4] XIV, 28; cf. X, 29.

[5] V, 19, 30; VIII, 28.

[6] VII, 16, 18; VIII, 26, 28, 38, 40, 42; XII, 49; XVII, 8.

[7] V, 19, 20.

tient ses pouvoirs [1]. Il l'aime [2], ne cherche que son bon plaisir et sa gloire, fait sa volonté et accomplit ses ordres [3]. Enfin il s'adresse à lui, les yeux levés au ciel, pour le prier en faveur de ses disciples [4] ; à la résurrection de Lazare, il lève de même les yeux vers lui et lui rend grâces de l'avoir exaucé [5]; aux approches de sa passion il lui demande de lui épargner l'heure fatale [6], et néanmoins se déclare prêt à boire le calice qu'il lui offre [7]; ailleurs il paraît se ranger au nombre de ses adorateurs [8].

Comme le Christ synoptique, le Christ johannique se place donc à côté et au-dessous de son Père ; les rapports de religion, de dépendance, d'amour, de dévouement, qu'il entretient avec lui sont bien ceux d'une créature humaine à l'égard de son Dieu, qu'elle estime et aime comme son Père [9]. C'est donc tout à fait à tort que M. Loisy formule en thèse générale, que « l'union morale du Christ avec Dieu est fondée sur le rapport métaphysique du Verbe et du Fils avec Dieu [10]. » Le critique reconnaît ailleurs formellement que le Christ johannique se distingue du Père et se montre à son égard inférieur et dépendant. « Par là, dit-il, le Verbe entre dans l'histoire et dans le personnage historique de Jésus [11]. » C'est convenir qu'en cela le Christ johannique apparaît bien identique au Christ de la réalité.

[1] Jean, v, 21, 22, 26, 27.
[2] xiv, 31.
[3] iv, 34 ; v, 38 ; vi, 38 ; vii, 18 ; viii, 29, 49, 55 ; x, 17-18 ; xiv, 31 ; xv, 10; xvii, 4.
[4] xvii, 1.
[5] xi, 41.
[6] xii, 27.
[7] xviii, 11.
[8] iv, 22.
[9] Cf. *Jésus Messie*, p. 291-300.
[10] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 103.
[11] Id., *ibid.*, p. 102.

Ce qui ne rappelle pas moins clairement le Christ des premiers Évangiles, c'est la place gardée dans notre document à la communication de l'Esprit Saint, qui est faite à Jésus au moment du baptême. L'évangéliste présente le Sauveur comme le Verbe de Dieu incarné : n'est-il pas étonnant qu'il le montre néanmoins recevant le Saint-Esprit au début de son ministère, et que, loin de dissimuler ou de corriger la relation des premiers Évangiles à ce sujet, il la reproduise avec son plein relief en tête de son œuvre [1]?

M. H. Holtzmann observe que le don de l'Esprit paraît, en effet, superflu pour le Christ johannique, qui est déjà Fils de Dieu à raison de son union au Verbe. C'est, pense-t-il, la tradition qui l'inspire à l'auteur du quatrième Évangile ; logiquement celui-ci aurait dû dire que Jésus n'avait pas reçu et « n'avait pas besoin de recevoir le Saint-Esprit pour lui-même [2]. » Mais il est bien étrange de mettre au compte du respect traditionnel une attestation dont notre écrivain aurait fort bien pu se passer, qui n'était nullement nécessaire à son œuvre [3], et qu'il place néanmoins en évidence, malgré qu'elle contredise sa thèse du Logos incarné !

M. Loisy ne trouve rien de mieux que de supprimer équivalemment le don de l'Esprit, en l'identifiant, au moins pour la perspective, avec l'incarnation même du Logos. Mais cette interprétation, nous l'avons vu, est tout à fait arbitraire et en opposition directe avec les textes. La descente du Saint-Esprit au baptême n'est pas l'incarnation du Verbe en Jésus. C'est un fait nouveau et indépendant, qui, d'une certaine manière, peut contribuer à signifier et manifester le premier, mais qui ne lui porte aucun préjudice. C'est à

[1] Jean, I, 32-34.

[2] H. J. Holtzmann, *Evang. Joh.*, p. 50. Cf. Holtzmann-Bauer, *Evang. Joh.*, p. 65. C'est l'idée qu'on retrouve chez Strauss, *Nouv. vie de Jésus*, t. I, p. 61. Voir ci-dessus, p. 362, note 6.

[3] L'omission de I, 32-34, aurait passé tout à fait inaperçue.

Jésus, Verbe incarné, qu'est accordé le don de l'Esprit. Et c'est là précisément ce qui ne se comprendrait pas de la part de notre écrivain, s'il avait la préoccupation de substituer la théologie du Verbe fait chair à l'idée traditionnelle du Messie, en ne montrant plus dans le Christ que le Verbe subsistant en Dieu et identique à Dieu.

Il n'est pas jusqu'à la qualité de Fils de Dieu qui ne paraisse souvent appliquée au Christ johannique dans son humanité. C'est parce qu'il a vu descendre sur lui l'Esprit-Saint que Jean-Baptiste l'a reconnu pour celui qui baptise dans l'Esprit, et l'a déclaré le Fils de Dieu [1]. C'est bien de l'homme-Christ investi de l'Esprit de Dieu que le Précurseur dit encore : « Dieu ne lui donne pas l'Esprit avec mesure. Le Père aime le Fils, et c'est pourquoi il a tout remis entre ses mains [2]. » Aussi Pierre, exprimant sa foi au nom des Douze l'appelle-t-il « le Saint de Dieu [3]. » Pour sa propre part, le Sauveur se présente comme celui que « le Père, Dieu, a marqué de son sceau [4], » « celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde [5]. »

La qualité même de « Fils unique, » tout en lui convenant d'abord comme Verbe dans le sein du Père, paraît à certains égards lui convenir aussi en tant que Verbe incarné, par comparaison avec les hommes qui ont reçu de sa plénitude et participent à sa qualité de fils en devenant par sa grâce enfants de Dieu [6].

[1] Jean, I, 33-34.
[2] III, 34-35.
[3] VI, 69.
[4] VI, 27.
[5] X, 36. Il semble que la sanctification dont il s'agit ne se rapporte pas au Verbe avant l'incarnation.
[6] I, 12, 16, 18. Cf. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 102 : « La qualité de *Monogène*, l'unique engendré du Père, est donnée au Fils (υἱός) par comparaison avec les enfants de Dieu (τέκνα τοῦ θεοῦ) et lui appartient en tant que Verbe incarné. » Le critique voudrait

Nous avons donc, ici encore, un accord remarquable avec les données synoptiques, où le titre de Fils de Dieu, sans laisser de viser d'une certaine manière, et parfois assez directement, la situation de Jésus par rapport à Dieu en sa divinité, semble cependant se rapporter d'une façon plus habituelle et plus immédiate à ce qu'il est à son égard dans son humanité unie à la divinité [1].

M. Loisy écrit : « C'est évidemment comme Verbe et à raison de son origine éternelle, que le Fils seul connaît le Père, qu'il fait tout ce que fait le Père, qu'il a, comme le Père, la vie en lui. L'amour mutuel du Père et du Fils remonte à l'éternité ; il n'est pas fondé sur les dispositions morales du Christ historique [2]. »

Cela n'est peut-être pas aussi évident que le prétend le critique. Nous avons déjà vu que le Fils qui aime le Père est le Fils établi dans son humanité, le Christ-homme, qui témoigne son amour à son Dieu en obéissant à ses volontés et en sacrifiant sa vie pour accomplir ses ordres. Seul, l'amour du Père pour le Fils, et non l'amour mutuel du Fils et du Père, est présenté comme éternel dans ce passage de la prière sacerdotale : « Père, ceux que tu m'as donnés, je veux qu'ils soient avec moi, afin qu'ils voient la gloire que tu m'as donnée, car tu m'as aimé avant la création du monde [3]. » Or cet amour éternel du Père pour le Fils peut aisément s'entendre comme se rapportant au Verbe fait chair, à l'humanité du Christ, à laquelle le Père doit conférer la gloire qu'il lui a prédestinée de toute éternité.

même que le titre fût appliqué à peu près uniquement au Christ dans son humanité. « Qu'il soit déjà fils et engendré en tant que Verbe, dit-il, *ibid.*, c'est ce qui ne ressort pas nettement de l'Évangile. »

[1] Cf. *Jésus Messie*, p. 296 sq.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 103.

[3] Jean, XVII, 24.

Quant à la puissance d'opération et de vie que le Fils possède à l'image du Père, tout le contexte, nous l'avons vu, montre qu'elle affecte l'humanité du Verbe incarné, en vertu d'une communication expresse de son Père céleste [1].

La connaissance même que Jésus déclare avoir de son Père paraît lui convenir dans son intelligence humaine, tout comme son amour pour lui réside en son cœur humain. Le Sauveur associe, en effet, à cette connaissance qu'il a du Père l'obéissance qu'il manifeste pour ses ordres : « Je le connais, dit-il, et je garde sa parole [2]. » Bien plus, de l'idée qu'il connaît son Père et que son Père le connaît, il rapproche l'idée que lui-même connaît ses brebis et que ses brebis le connaissent, comme si les deux ordres de connaissance étaient analogues. « Je suis le bon pasteur : je connais mes brebis et mes brebis me connaissent. De même que mon Père me connaît, je connais mon Père et je donne ma vie pour mes brebis [3]. »

Cette dernière déclaration est en parallélisme étroit avec la déclaration synoptique : « Personne ne connaît le Fils que le Père, ni le Père que le Fils, et celui auquel il plaît au Fils de le révéler [4]. » La sentence connexe des premiers Évangiles : « Tout m'a été livré par mon Père [5], » a elle aussi ses parallèles dans notre document [6]. A l'exemple de la parole synoptique, le texte johannique paraît se rapporter d'abord à la connais-

[1] Cf. ci-dessus, p. 352. Remarquer ces réflexions de M. Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 100 : « Le Père, qui dans la logique du système ne devrait agir que par le Verbe, semble avoir une action distincte de celle du Verbe incarné : v, 17, 21, 32 ; i, 33 ; cf. ix, 29, etc. » « On ne voit pas comment le Fils, au cours de son existence, est associé à tout ce que fait le Père. »

[2] Jean, viii, 55 ; cf. x, 15, comparé à 18.

[3] x, 14-15.

[4] Matth., xi, 27^b = Luc, x, 22^b.

[5] Matth., xi, 27^a = Luc, x, 22^a.

[6] Jean, iii, 35 ; v, 20 sq. ; vi, 37 ; xvii, 2.

sance que le Fils a du Père dans son esprit humain uni à la divinité, tout en insinuant l'idée d'une connaissance supérieure et transcendante qui lui convient en sa qualité de Verbe et indépendamment de l'incarnation [1].

Enfin, Jésus proclame son union intime avec son Père. Or, si ses affirmations supposent l'unité d'essence entre le Père et le Fils, elles offrent aussi, et plus immédiatement, l'idée d'une union morale établie entre l'homme-Christ et son Père céleste, et il semble que le Sauveur attire tout particulièrement l'attention sur ce dernier aspect de son union avec Dieu, sans laisser de vouloir élever l'esprit de ses auditeurs jusqu'à l'entrevue d'une union plus profonde encore et transcendante.

« Celui qui m'a envoyé, dit-il, est avec moi, et il ne m'a pas laissé seul, parce que ce qui lui plaît, c'est ce que je fais toujours [2]. » « L'heure vient, et elle est déjà venue, où vous serez dispersés chacun chez vous, et où vous me laisserez seul; mais je ne suis pas seul, parce que mon Père est avec moi [3]. » Ainsi semble-t-il mériter par son obéissance que le Père l'assiste toujours.

D'une façon analogue, il reçoit la vie de son Père et il la transmet à quiconque communie à sa chair et à son sang. « Comme le Père vivant m'a envoyé et que je vis par mon Père, ainsi celui qui me mange, vivra lui aussi par moi [4]. » Il est un avec le Père [5], le Père est en lui et lui est dans le Père [6], si bien que le connaître, le voir, c'est connaître et voir le Père [7]. Pourquoi? Parce

[1] Cf. *Jésus Messie*, p. 314-322.
[2] Jean, VIII, 29.
[3] XVI, 32.
[4] VI, 58.
[5] X, 30 ; XVII, 22.
[6] X, 38 ; XIV, 10, 11; XVII, 21-23.
[7] VIII, 19; XIV, 9; XVI, 3.

que, dit-il, il agit en la puissance de son Père ; ses œuvres, étant divines, prouvent que Dieu est en lui et qu'il agit par lui [1]. Le Sauveur ne craint même pas d'ajouter que celui qui croit en lui, fera les œuvres qu'il fait lui-même et en fera plus encore, comme s'il devait recevoir, par lui, communication de la présence et de la puissance de Dieu [2].

Bien plus, à la fin de la prière sacerdotale, Jésus montre, dans l'unité qu'il a avec son Père, l'exemple de l'unité que ses disciples doivent avoir entre eux et avec Dieu. De même qu'il est un avec le Père, qu'il est dans le Père et que le Père est en lui, ainsi demande-t-il que les siens ne fassent qu'un avec lui-même, qu'ils soient en lui et lui en eux, afin d'être par lui consommés dans l'unité entre eux et avec le Père. « Que tous soient un, dit-il en s'adressant à son Père, comme vous, Père, êtes en moi et moi en vous ; qu'eux aussi soient un en nous... Qu'ils soient un, comme nous-mêmes sommes un. Moi en eux et vous en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité [3]. »

Et quelle idée donne-t-il de cette unité des croyants avec lui, correspondant à l'unité qu'il a avec son Père ? Il la décrit comme une participation à l'amour que Dieu a eu pour lui de toute éternité, une association à la gloire qu'il lui a prédestinée : « Père, je veux que, là où je suis, eux aussi soient avec moi... afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et que moi-même je sois en eux [4]. » C'est pourquoi il pourra dire à l'adresse de ceux qu'il appelle « ses frères : » « Je monte vers mon Père qui est aussi votre Père, » comme pour leur faire entendre qu'étant associés à sa filiation divine, ils le rejoindront un jour au ciel.

[1] Jean, XIV, 10-12 ; cf. X, 25, 31, 37-38.
[2] XIV, 12.
[3] XVII, 21-23.
[4] XVII, 24, 26, cf. 22.

Ces déclarations sans doute requièrent pour le rapport de l'homme-Christ avec la Divinité quelque chose d'extraordinaire et qui dépasse absolument ce qui pourrait convenir à un simple homme. Loin de se mettre sur le même pied que ses disciples dans ses relations avec Dieu, il s'en distingue au fond soigneusement. Les croyants ne sont unis au Père que par lui ; lui est uni directement à son Père ; il est le trait d'union indispensable entre ses disciples et Dieu. Cette situation unique de Médiateur nécessaire paraît bien exiger une relation unique de son humanité avec Dieu, une union qui dépasse la simple union d'affection et de communication de grâce, un rapport qui ne diffère pas seulement de degré, mais de nature, avec celui du commun des hommes. En d'autres termes, le Christ doit être uni à son Père d'une union substantielle qui le fasse participant de la divinité même, Fils de Dieu, non simplement par adoption, mais par essence. Telle est précisément la portée des textes des premiers Évangiles concernant les relations de Jésus avec son Père céleste et sa participation à ses pouvoirs [1].

Il n'en n'est pas moins vrai, qu'à l'exemple même de ces premières déclarations, les attestations du Christ johannique semblent le viser plus immédiatement dans son humanité créée. Aussi M. Loisy est-il obligé de convenir lui-même que « le Verbe incarné, devenu type de sainteté parfaite et médiateur de l'union des croyants avec le Père, rejoint le Christ synoptique [2]. » Un tel aveu souligne la conformité essentielle du quatrième Évangile avec les trois premiers sur ce point important.

[1] Cf. *Jésus Messie*, p. 296-338, 465-480; *Les théories de M. Loisy*, p. 304-314.

[2] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 103.

***

Les seuls témoignages du Christ johannique qui paraissent trancher sur la tonalité générale des discours synoptiques sont ceux où il fait allusion à sa préexistence céleste. Il existait, dit-il, avant Abraham [1]. Il est le Fils de l'homme qui doit monter au ciel, parce qu'il en est descendu [2] ; le pain de vie descendu du ciel [3]. Il est sorti de Dieu, pour venir en ce monde et retourner ensuite auprès du Père, où il était [4]. Il a été envoyé et donné au monde par le Père [5]; il est venu pour être la lumière du monde [6]. Lui seul a vu le Père et peut le révéler [7]; il atteste ce qu'il a vu [8] ; ce qu'il enseigne dans le monde est ce qu'il a appris du Père [9] ; ce qu'il dit est ce qu'il a mission de dire de la part du Père [10]. Et maintenant il retourne auprès de celui qui l'a envoyé [11].

Tout cet ensemble d'affirmations vise incontestablement la préexistence du Sauveur comme Verbe dans le sein de Dieu. Ce Christ, Fils de l'homme, qui parle de ses lèvres humaines et exprime sa pensée humaine, qui a par son esprit et par son cœur humains des relations de dépendance, de soumission, d'amour filial, à l'égard de Dieu, a en même temps, dans son

[1] Jean, VIII, 58.
[2] III, 13; VI, 63.
[3] VI, 33, 38, 51, 59; cf. III, 31.
[4] VIII, 42; XVI, 27, 28, 30; XVII, 8.
[5] III, 16, 17.
[6] III, 19; XII, 46; XVIII, 37.
[7] I, 18; VI, 46.
[8] III, 11; VIII, 38; cf. III, 32, 34.
[9] VIII, 26, 28, 40; XV, 15; XVII, 8.
[10] XII, 49, 50; XIV, 10.
[11] VII, 28, 29, 33; VIII, 42; XVI, 5; XVII, 18.

âme humaine, conscience d'être un avec le Verbe, d'être personnellement le Verbe, le Verbe ayant pris sa nature humaine en unité de personne, s'étant fait chair et étant devenu l'homme-Christ.

Est-ce que ce langage peut se comprendre de la part du Sauveur, tel que nous le connaissons par les Évangiles traditionnels ?

Au témoignage de ces premiers Évangiles, Jésus n'est pas simplement homme comme les autres hommes, mais le caractère incomparable de ses relations avec Dieu, la nature divine de ses pouvoirs et de ses privilèges supposent une association étroite à l'être divin, une véritable participation à l'essence de Dieu par une partie supérieure de son être, en laquelle il a dû préexister à son humanité. La foi de l'Église primitive, attestée par les Épîtres de saint Paul, donne une signification décisive aux indications discrètes des documents synoptiques sur ce point [1]. Une attestation de son origine céleste se comprend donc en principe de la part du Christ de l'histoire.

D'un autre côté, il est à remarquer que les allusions expresses du Christ johannique à son origine céleste sont loin de remplir tous ses discours. Elles ne se rencontrent en somme qu'en un petit nombre de moments restreints : dans le discours à Nicodème, celui sur le pain de vie, quelques incidents de la fête des Tabernacles et l'entretien après la Cène. Par contre, dans ces mêmes discours, et à travers le reste de l'Évangile, Jésus se présente dans sa réalité d'homme, distinct de Dieu, religieux et serviteur de son Père, pareil au Christ synoptique. Le quatrième évangéliste n'a donc point transformé la physionomie humaine du Sauveur, bien qu'il affirme son identité avec le Verbe ; l'idée théologique exprimée dans son prologue ne lui a point fait alté-

[1] Cf. *Jésus Messie*, p. 302 sq., 342 sq.

rer l'histoire sur ce point capital. C'est une garantie hautement rassurante qu'il n'a point imaginé à l'encontre de la réalité les déclarations qu'il attribue à Jésus sur sa préexistence.

Mais cette garantie d'ordre général demande à être contrôlée et confirmée. Il nous faut examiner les déclarations en question, à leur place, dans leur contexte, pour voir à qui elles sont adressées, comment elles sont amenées, si la manière dont elles se présentent tranche sur le procédé habituel du Christ synoptique, ou au contraire s'accorde avec le caractère spécial de sa manifestation connu par les premiers documents.

Cette étude même sera heureusement préparée si nous la faisons précéder d'un bref examen de la façon dont le Christ johannique déclare sa qualité de Messie.

III. La manifestation du Christ johannique comme Messie et Fils de Dieu préexistant

A entendre M. Loisy, dans le quatrième Évangile « Jésus s'annonce, dès le début, comme le Christ promis » et il est « reconnu immédiatement comme Messie par les disciples qu'il recrute auprès de Jean [1]. » Or, dit le critique, le fait qu' « on discerne aisément au fond des premiers Évangiles » est que « Jésus ne s'est pas d'abord avoué Messie, même devant ses disciples ; que cet aveu se place chronologiquement après l'insuccès de la prédication galiléenne [2]. » « Il est évident... que ses disciples s'étaient d'abord attachés à lui comme à un docteur inspiré, à un prophète, sans avoir

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 70. Cf. Schmiedel, art. *John*, col. 2519 ; J. Réville, *Le quatr. Évang.*, p. 133, 302 ; von Soden, *Urchristl. Lit.*, p. 200.

[2] Id., *ibid.*, p. 69.

l'idée ni surtout la conviction nette qu'il était le Messie; que Jean-Baptiste a été amené par la renommée de Jésus à se demander ce que quelques-uns pressentaient, ce que nul ne savait encore, c'est-à-dire, si Jésus ne serait pas le Christ ; que le Sauveur ne s'est dit Messie et n'a parlé de se rendre à Jérusalem qu'après l'expérience de son ministère en Galilée [1]. »

Le contraste ainsi marqué par M. Loisy n'existe que si l'on force de parti pris, pour les mieux opposer, les traits de nos deux tableaux. On exagère d'abord la signification de l'incident de Césarée. Alors a lieu, par la bouche de saint Pierre, la proclamation solennelle de la foi des apôtres au Christ, et Jésus l'approuve nettement en faisant entrevoir sa prochaine passion. Mais rien n'empêche qu'auparavant Jésus ait manifesté sa messianité sous une forme plus discrète, et que les disciples aient eu déjà depuis quelque temps un commencement de foi à son égard [2].

Dès son entrée dans sa carrière publique Jésus se présente, en effet, comme un homme de Dieu extraordinaire, ayant une autorité, des privilèges, des pouvoirs, qui le placent au-dessus des plus grands prophètes et le rapprochent intimement de Dieu. Le rôle qu'il s'attribue, d'autre part, dans la prédication et l'établissement du royaume messianique, invite à voir dans sa personne le Christ attendu [3]. Il ne laisse même pas, dès ces premiers temps de son ministère, de suggèrer directement l'idée qu'il est bien le Messie. Aux envoyés de Jean-Baptiste qui lui demandent s'il est celui qui vient, il répond en faisant entendre qu'il l'est en effet [4]. La déclaration sur la royauté de Satan qui s'effondre et le royaume de Dieu qui s'élève, quand il

[1] Loisy, *Le quatr. Évang.*, p. 69-70.
[2] Voir t. I, p. 332-334.
[3] Cf. *Jésus Messie*, p. 94-108.
[4] Cf. Matth., XI, 3 sq. = Luc, VII, 19 sq.

chasse les démons, tend à donner la même impression [1]. Et il en est sans doute ainsi encore de l'appellation de « Fils de l'homme, » par laquelle il aime à se désigner dès les premiers jours [2]. Toutes ces déclarations montrent que le Sauveur, non seulement a conscience d'être le Messie au début de sa vie publique, comme l'atteste d'ailleurs l'épisode du baptême [3], mais encore insinue cette idée dans l'esprit de ses disciples par ses discours et par ses œuvres.

Bien plus, au témoignage des Synoptiques, Jean-Baptiste a déjà, sur les bords du Jourdain, l'assurance que Jésus est le Christ promis, et il le fait entrevoir à la foule, en lui déclarant que le Messie attendu est au milieu d'elle [4]. Le message qu'il envoie plus tard de sa prison au Sauveur [5], ne contredit en rien l'authenticité de ce premier témoignage [6].

Auditeurs de Jean-Baptiste et témoins du Sauveur, disciples assidus surtout, durent donc avoir de bonne heure le pressentiment que Jésus était le Messie. Que ce pressentiment ne soit devenu une conviction que plus tard — sur la fin du ministère, en ce qui regarde la foule; lors du voyage à Césarée, pour ce qui est des apôtres — cela est tout à fait dans l'ordre, étant donné que Jésus, en se présentant comme le Messie, affichait des prétentions bien différentes de ce qu'on attendait. La croyance messianique ne put s'établir fermement dans les disciples qu'après un rude combat entre l'assurance discrète que le Maître donnait de sa mission et le contraste qu'offrait sa conduite avec l'idéal populaire du roi Messie. Mais précisément, si forts étaient les préjugés des disciples, attestés à chaque page des Évangiles,

[1] Marc, III, 23-27 = Matth., XII, 28 = Luc, XI, 20.
[2] Cf. *Jésus Messie*, p. 110-114.
[3] Matth., III, 15. Cf. *Les théories de M. Loisy*, p. 172-175.
[4] Marc, I, 7 = Matth., III, 11 = Luc, III, 16.
[5] Ci-dessus, p. 380, note 4.
[6] Cf. *Jésus Messie*, p. 138-140; t. I, p. 281.

que leur conviction ferme à Césarée ne se comprend pas sans une manifestation antérieure, assez prolongée et assez significative pour être devenue, malgré son caractère réservé et malgré l'opiniâtreté des préjugés à combattre, pleinement démonstrative [1].

Or, le témoignage du quatrième Évangile s'accorde exactement avec ces données. Si Jean-Baptiste y reconnaît Jésus pour le Messie dès le baptême, il fait de même dans les premiers Évangiles, et les termes qu'il emploie pour le révéler sont équivalents à ceux dont il se sert dans ces Évangiles antérieurs [2].

Pour sa part, le Sauveur se révèle d'un façon très indirecte et mystérieuse. Il atteste son origine et sa mission divines, il prouve ses affirmations par ses miracles, mais pas une fois il ne déclare expressément sa dignité de Messie. Même quand on l'interroge sur ce point, il se borne à répondre qu'il ne cesse de leur dire ce qu'il est [3], et il en appelle à ses œuvres qui montrent en lui l'Envoyé et le Fils de Dieu. Le titre de « Fils de l'homme » qu'il emploie à diverses reprises semble, comme dans les Synoptiques, choisi tout exprès pour insinuer sa qualité de Christ, sans l'exprimer ouvertement [4].

La foi de la foule, sous l'influence des discours et surtout des œuvres du divin Maître, paraît se former et se développer d'une manière analogue à ce qui se constate dans les Évangiles traditionnels.

C'est après la multiplication des pains qu'elle éclate pour la première fois au grand jour [5]. Nous sommes précisément à la fin de la seconde année de ministère. Il est d'ailleurs à remarquer que cette manifestation de foi se produit dans une circonstance très spéciale, à

[1] Cf. *Jésus Messie*, p. 449, 459-460.
[2] Voir t. I, p. 258 sq.
[3] Jean, VIII, 25; X, 24.
[4] Cf. ci-dessus, p. 334 sq.
[5] Jean, VI, 14-15. Voir t. I, p. 43 sq.

la suite d'un miracle extraordinaire. D'autre part, la fuite du Sauveur, se dérobant aux tentatives faites pour le proclamer roi, puis les déclarations si déconcertantes de son discours sur le pain de vie, durent mortifier grandement l'enthousiasme du premier moment et empêcher cette impression si vive de devenir, au sein de la multitude, une croyance durable.

L'incident ne nuit donc en rien à l'opposition qui se manifeste, dans les Synoptiques, entre la conviction messianique des apôtres, près de Césarée, et les opinions divergentes du peuple au sujet de Jésus. Il confirme simplement un fait, qui apparaît d'ailleurs assez clairement dans les premiers Évangiles, savoir que la foule, après quelque révélation ou quelque prodige plus saillant du Sauveur, était toute prête à crier au Messie, sauf à changer aussitôt de sentiment, quand de nouvelles réalités venaient heurter de front ses préjugés.

Dans les entretiens à la fête des Tabernacles, les incertitudes de la multitude touchant la messianité de Jésus sont décrites de la manière la plus précise. Le va-et-vient des impressions, ballottées entre les marques que Jésus donne de sa mission divine et les difficultés que présente ce que l'on sait de son origine humaine, se trouve peint sur le vif [1].

C'est seulement, comme dans les premiers Évangiles, à l'occasion de l'entrée à Jérusalem, que la foi messianique populaire apparaît dans son plein et décisif éclat ; et encore notre évangéliste la montre-t-il brusquement déconcertée par la parole sur le Fils de l'homme qui doit être élevé en croix, tandis que le Christ attendu ne doit pas mourir [2].

L'accord est donc remarquable entre le quatrième Évangile et les trois premiers au sujet de la manifes-

[1] Cf. ci-dessus, p. 54 sq., 157-158.

[2] Jean, XII, 34.

tation de Jésus Messie à la foule juive et du développement de la croyance messianique au sein de cette foule. Une concordance aussi exacte, sur un point qui prêtait si facilement à l'idéalisation, ne peut qu'apparaître très significative [1].

Chose étonnante, le quatrième évangéliste, qui s'attache à mettre en relief les préoccupations du peuple et celles des apôtres eux-mêmes, touchant la personne du Messie, ne mentionne nulle part que Jésus déclare ouvertement sa qualité de Christ à ses disciples. A eux, comme à la foule, le Sauveur se contente de la montrer indirectement.

La foi messianique des disciples ne tranche pas elle-même esentiellement sur celle que leur attribue la tradition antérieure.

A leur première entrevue avec le Maître, ils expriment l'idée qu'ils ont trouvé le Messie annoncé par les prophètes, et leur croyance paraît se référer au témoignage personnel de Jean-Baptiste [2]. Nous savons précisément par les Synoptiques que Jean-Baptiste a eu dès le début connaissance de la messianité du Sauveur et qu'il en a fait une certaine révélation à son entourage. Leur foi d'ailleurs paraît être seulement une foi naissante : ni le témoignage de Jean-Baptiste, ni les manifestations premières de Jésus, ne sont un contrepoids suffisant au scandale que doit créer à leurs préjugés messianiques le caractère que, durant de longs mois, le Sauveur va donner à son ministère. Pour s'ex-

[1] La déclaration plus expresse de Jésus à la Samaritaine, IV, 26, déclaration d'ailleurs amenée d'une façon fort délicate et très habile (cf. ci-dessus, p. 152 sq.), constitue un cas isolé et tout à fait particulier, qui n'ôte rien à la réserve générale dont le Sauveur fait preuve à l'égard de la foule. A Nicodème, III, 13-14, à l'aveugle-né, IX, 35, Jésus parle seulement du Fils de l'homme, non expressément du Messie. Et ce sont également des entretiens privés et extraordinaires.

[2] Jean, I, 41, 45.

primer d'aussi bonne heure, la croyance des apôtres n'en a pas moins une longue épreuve à subir avant de s'affermir, de s'enraciner et d'aboutir à l'état de conviction solide dont témoigne saint Pierre à Césarée.

A l'issue du discours sur le pain de vie, notre évangéliste mentionne l'exclamation du chef des apôtres : « Nous croyons et nous savons que vous êtes le Saint de Dieu [1]. » Mais nous sommes justement à la fin de la seconde année du ministère ; et, si notre épisode ne s'identifie pas au fond avec celui de Césarée, rien n'empêche que, quelques jours avant l'incident solennel que rapportent les premiers Évangiles, saint Pierre ait commencé d'exprimer sa foi, comme en témoigne notre document [2]. Il est à noter que la formule johannique : « le Saint de Dieu, » est moins directement expressive de la messianité de Jésus que celle des Synoptiques.

La première déclaration franche d'une croyance définitive à la messianité de Jésus apparaît dans la bouche de Marthe, au terme de la dernière année de la vie publique [3].

Chose non moins digne de remarque, la foi messianique des disciples, dans le quatrième Évangile, se présente sous une forme aussi primitive que dans les trois premiers. Nathanaël voit en Jésus le Messie « roi d'Israel [4], » tout comme la foule juive au jour des Rameaux [5]. Jude s'étonne que le Sauveur ne parle pas de se manifester au monde [6], et sa réflexion rappelle visiblement celle des frères du Seigneur avant la fête des Tabernacles [7] ou la question des apôtres au moment de l'ascension [8]. M. Loisy voudrait même que, dans la

[1] Jean, VI, 70.
[2] Cf. ci-dessus, p. 39 sq.
[3] Jean, XI, 27.
[4] I, 49.
[5] XII, 13.
[6] XIV, 22. Cf. ci-dessus, p. 163-164.
[7] VII, 3-4.
[8] Act., I, 6.

scène du lavement des pieds, saint Pierre se scandalise à la pensée du Christ humilié par sa mort [1], comme il s'en offusque dans la scène synoptique de Césarée.

Comprend-on pareille conformité à l'histoire, en un tel sujet, de la part d'un pur théologien? Ni la manifestation de Jésus comme Christ, ni la croyance de la foule ou des disciples à sa qualité de Messie, n'ont, dans notre document, un caractère autre que dans la tradition antérieure. Le témoignage johannique s'harmonise avec le témoignage synoptique, en le complétant, et l'on a le droit de voir dans cet accord une garantie véritable d'historicité [2].

***

Mais si l'évangéliste, qui nous déclare avoir écrit pour donner la foi en Jésus « Christ et Fils de Dieu [3], » et qui, dans sa première Épître, s'élève avec tant de force contre ceux qui ne reconnaissent pas Jésus pour le Christ [4], a cependant si peu accentué la croyance messianique des apôtres et presque complètement voilé la manifestation de Jésus comme Messie, cela ne nous dispose pas à croire qu'il ait obéi à la préoccupation apologétique en attribuant au Sauveur les déclarations que l'on constate au sujet de sa préexistence céleste et de sa divinité [5].

De fait, la manière dont le Christ johannique révèle son origine et sa nature divines à la foule ou à ses disciples, offre des caractères d'authenticité très appréciables.

[1] Jean, XIII, 6. Voir t. I, p. 435.

[2] Cf. Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 138-140.

[3] Jean, XX, 31.

[4] I Jean, II, 22; IV, 2, 3, 15; V, 1, 5; cf. II Jean, 7, 9.

[5] Sur la manifestation de l'origine divine de Jésus par Jean-Baptiste, voir t. I, p. 312 sq.

Jusqu'à la guérison du paralytique de Béthesda, à la seconde année pleine de son ministère, Jésus se contente de montrer sa puissance et sa science surnaturelles [1]. Dans cette période, si l'on excepte l'entretien privé avec Nicodème, où la déclaration sur le Fils de l'homme qui monte au ciel après en être descendu dut paraître surtout mystérieuse au notable pharisien et lui laisser moins une conviction qu'une impression profonde, on ne trouve d'autre indication sur la divinité de Jésus que l'allusion très générale, et de teneur tout à fait synoptique, rattachée à l'expulsion des vendeurs : « Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de trafic [2]. »

Après la guérison du paralytique, le Sauveur semble reprendre cette dernière parole pour l'accentuer, en faisant entendre que, s'il vient d'opérer ce miracle, au jour du sabbat, c'est en agissant de concert avec Dieu son Père [3]. Les Juifs comprennent qu'il se met à l'égal de Dieu, se prétendant son Fils et revendiquant sa puissance : ils en sont affermis dans leur dessein de le perdre [4].

A cette attitude le Christ aurait dû, semble-t-il, répondre en appuyant sur sa déclaration antérieure, en la renforçant dans le sens indiqué par le prologue de l'Évangile et des préoccupations que l'on prête à notre écrivain. Il n'en est rien cependant. Les explications que le Sauveur fournit ensuite roulent uniquement sur la dépendance à l'égard de son Père et la participation qu'il a reçue à ses pouvoirs [5]. Or ces nouvelles déclarations paraissent le viser dans son

[1] Manifestation de sa science, à Nathanaël, I, 48, à la Samaritaine, IV, 18. Manifestation de sa puissance, à l'occasion des deux miracles de Cana, II, 1-11 ; IV, 46-54.

[2] Jean, II, 16. Voir t. I, p. 357-358.

[3] V, 17. Voir t. I, p. 243 sq.; ci-desssus, p. 30, 352.

[4] V, 18.

[5] V, 19-47. Cf. ci-dessus, p. 352.

humanité privilégiée de Dieu; rien ne vient souligner, autrement que dans les discours habituels des Synoptiques, l'idée qu'il soit « l'égal de Dieu » par les attributs et la nature.

Jusqu'à la fête de la Dédicace, Jésus ne s'expliquera pas davantage sur son rapport spécial avec Dieu et s'attachera à rappeler plus directement le fait de sa céleste origine. Ainsi agit-il dans le discours qui se rattache à la multiplication des pains, et dans ses entretiens à la fête des Tabernacles. Mais cette révélation même de son origine céleste revêt un caractère d'opportunité, un mélange d'ombre et de clarté, très remarquables. Le Sauveur ne proclame pas de but en blanc, et avec une évidence immédiate, qu'il est le Fils de Dieu descendu du ciel, où il préexistait éternellement auprès du Père.

Dans le discours après la multiplication des pains, il commence par se comparer à la manne que les Israélites regardaient comme un aliment envoyé de Dieu; et c'est après avoir fixé l'attention de ses auditeurs sur cette comparaison que lui-même se déclare le vrai pain de vie, descendu du ciel et envoyé par Dieu au monde [1]. Ce rapprochement, qui donne à son langage une certaine apparence de métaphore ; d'autre part, le caractère nettement allégorique de sa formule : « Je suis le pain de vie ; » enfin, l'emploi du titre impersonnel de « Fils de l'homme, » tout contribue à répandre sur son discours une teinte mystérieuse. Les Juifs en perçoivent bien le vrai sens, puisque à ce qu'il prétend de sa descente du ciel, ils objectent ce qu'ils savent de son origine terrestre [2] : néanmoins, dans son ensemble, la révélation reste fort discrète.

Ce qu'elle offre de clarté est d'ailleurs grandement

[1] Jean, VI, 32-40. Cf. ci-dessus, p. 155-156, 253-254.
[2] VI, 41-42.

atténué par ce qu'il y a de déconcertant pour l'esprit juif dans cette perspective d'un Messie qui livre sa vie en sacrifice et donne sa chair à manger, son sang à boire, pour le salut du monde. Il semble même que, suivant la méthode du Christ historique [1], il ait fallu un contrepoids au scandale que causent nécessairement ces dernières déclarations aux disciples demeurés fidèles : le souvenir du récent miracle n'y suffisait pas; les allusions plus expresses à son origine céleste fournissent, au contraire, une compensation admirablement appropriée.

A la fête des Tabernacles, le divin Maître procède d'une façon également insinuante et progressive. Il parle d'abord, en termes généraux et mystérieux, de celui qui l'a envoyé, que les Juifs ne connaissent pas, mais que lui-même connaît bien, et vers lequel il retourne [2].

Sur la fin de la fête, il ajoute cette indication que celui qui l'a envoyé est « le Père [3]; » mais, quand ses auditeurs, différents sans doute de ceux dont il a été question après le miracle de Béthesda, lui posent cette question : « Où est ton Père [4]? » il se contente d'observer qu'ils ne connaissent pas son Père, parce qu'ils ne le connaissent pas lui-même [5]. Un peu après, il parle du Père qui l'a envoyé et duquel il tient ce qu'il enseigne dans le monde [6] : les Juifs ne comprennent pas encore que ce Père n'est autre que Dieu [7]. On lui demande : « Qui es-tu [8] ? » Il se borne à répondre

[1] Ce procédé est très sensible dans Marc, VIII, 27-32 = Matth., XVI, 13-21 = Luc, IX, 18-22, et dans Marc, IX, 1-12 = Matth., XVII, 1-13. Cf. *Jésus Messie*, p. 194.

[2] Jean, VII, 16-VIII, 15.

[3] VIII, 16-18.

[4] VIII, 19ª.

[5] VIII, 19ᵇ.

[6] VIII, 26.

[7] VIII, 27. Cf. ci-dessus, p. 158.

[8] VIII, 25ª.

« Ce que je vous dis depuis le commencement [1]. »

Cependant le Sauveur devient plus expressif : il parle de ce qu'il a « vu auprès du Père [2]; » bien plus, il déclare qu'il est « venu d'auprès de Dieu, » « envoyé par Dieu [3]. » Enfin, il conclut par ce trait, qui renchérit sur toutes les allusions antérieures et en découvre, quoique obscurément encore, la portée incomparable : « Avant qu'Abraham fût, j'étais [4]. »

Jésus ne dira rien de plus aux Juifs sur son origine céleste. Désormais il s'en tiendra, sur ce point, aux formules générales et imprécises qui déclarent sa « venue en ce monde [5] » et son « envoi par le Père [6]. »

Mais, en ce qui concerne son rapport personnel avec Dieu, le Sauveur semble, à la fête de la Dédicace, revenir sur la déclaration faite à Béthesda, comme pour la préciser, en disant expressément : « Moi et le Père sommes un [7]. » Non content de revendiquer Dieu pour Père et de prétendre agir en commun avec lui, il proclame l'unité entre lui-même et le Père. Aussi les Juifs veulent-ils le lapider, non plus seulement parce qu'il s'égale à Dieu, mais parce qu'il se fait directement Dieu, tout en étant homme [8]. Le progrès dans sa manifestation est indéniable.

Ce qui ne l'est pas moins, c'est, d'une part, le contraste des explications suivantes du Sauveur avec la tendance qu'on suppose à l'évangéliste, et, d'autre part, leur convenance parfaite avec le procédé habituel du Christ de l'histoire.

[1] Jean, VIII, 25[b]. Cf. ci-dessus, p. 307, note 3.
[2] VIII, 38.
[3] VIII, 42.
[4] VIII, 58.
[5] IX, 39; X, 10; XII, 46, 47.
[6] XI, 42; XII, 44, 45, 49, 50.
[7] X, 30.
[8] X, 33.

On suppose l'écrivain préoccupé de montrer en Jésus le Verbe-Dieu du prologue et voulant aboutir, par un progrès logique à la confession de Thomas au Christ « Seigneur et Dieu [1] : » Jésus aurait dû, semble-t-il, appuyer et préciser sa première déclaration dans le sens de sa consubstantialité réelle avec le Père. Pas du tout. Le Sauveur se justifie auprès des Juifs en invoquant le langage dont se sert l'Écriture à propos des magistrats d'Israël [2]. Le langage du texte sacré est évidemment métaphorique : les hommes en question ne sont appelés « dieux » que dans un sens imparfait. On dirait que Jésus ne revendique pas autrement la qualité de « Fils de Dieu. » En tout cas, il se contente d'apporter aux Juifs cet argument *ad hominem*, sans expliquer qu'il mérite personnellement l'appellation de « Dieu » à un titre beaucoup plus excellent [3].

La formule même par laquelle il clôt son discours, et qui rejoint visiblement la précédente : « Mon Père est en moi et je suis en mon Père [4], » semble restreinte par la proposition où le Sauveur fait appel à la nature de ses œuvres [5] : dans l'esprit des Juifs, elle dut éveiller l'idée d'une simple compénétration du Christ-homme par la puissance divine.

Tel est cependant le point culminant de la manifestation du Fils de Dieu à la foule juive. Toute cette manifestation paraît marquée par un véritable progrès, une marche habilement calculée, où les révélations plus explicites sont amenées par une série de déclarations de plus en plus suggestives, et corrigées elles-mêmes en ce qu'elles ont de trop saillant par des atténuations pleines de mystère. Ce procédé correspond

[1] Jean, xx, 28. Cf. t. I, p. 617.
[2] x, 34-36.
[3] Cf. ci-dessus, p. 162.
[4] x, 38b.
[5] x, 37-38a.

de tout point à celui dont témoigne l'histoire synoptique [1].

Le même caractère se découvre dans la manifestation de Jésus à son cercle plus intime. Pour attacher les premiers disciples à sa suite, le Sauveur se contente de montrer d'abord sa science surnaturelle et son pouvoir miraculeux [2]. De là, jusqu'aux entretiens après la Cène, il ne leur fait d'autre communication que celles qu'il accorde à la foule, d'une façon générale. Mais, tandis que pour la multitude il arrête sa manifestation expresse à la fête de la Dédicace, il la poursuit et l'achève, à l'égard de ses disciples, dans le Cénacle.

Jusque dans ces suprêmes entretiens, le divin Maître procède avec une grande délicatesse. L'évangéliste introduit le récit de la Cène par une indication personnelle, très explicite, touchant la connaissance que Jésus avait de son prochain départ de ce monde pour retourner au Père céleste d'où il était venu [3]. Malgré cela, Jésus n'arrive lui-même que peu à peu et graduellement à la révélation pleine de ce secret.

Il se présente d'abord, d'une façon très simple, comme venu de la part de Dieu [4], puis déclare mystérieusement à ses apôtres qu'il leur a fait connaître ce qu'il a appris de son Père [5], devient plus explicite en disant qu'il s'en va vers celui qui l'a envoyé [6], enfin arrive à la parole formelle qui découvre définitivement sa céleste origine : « Je suis sorti du Père et venu dans le monde ; de nouveau je quitte le monde et je vais à mon Père [7]. »

[1] Cf. *Jésus Messie*, p. 100-124.
[2] Cf. t. I, p. 344, ci-dessus, p. 384.
[3] Jean, XIII, 1-3.
[4] XIII, 20; XIV, 24.
[5] XV, 15.
[6] XVI, 5.
[7] XVI, 27. Cf. ci-dessus, p. 159-162.

Quant à la nature du rapport qui l'unit à Dieu, le Sauveur, comme précédemment, insinue plutôt, par un ensemble de traits frappants, l'idée de sa consubstantialité avec le Père, qu'il ne la proclame directement et sans voile.

Il reprend avec une certaine insistance la parole adressée aux Juifs : « Le Père est en moi et je suis dans le Père [1]. » Par là il les confirme dans l'idée qu'il a avec Dieu un rapport d'union incomparable, allant jusqu'à une compénétration mutuelle ; et cela suppose évidemment qu'il possède plus que la simple nature humaine, mais participe de l'être même de Dieu.

Néanmoins, dans ses explications subséquentes, Jésus se présente surtout en qualité de Médiateur, inférieur au Père, quoique infiniment distant de ses disciples, trait d'union entre Dieu, dont il partage les privilèges, et les hommes qui doivent passer par lui pour aller à Dieu et recevoir toutes grâces de Dieu [2]. Même dans sa prière sacerdotale, où il proclame si expressément qu'il a tout reçu du Père et ne fait qu'un avec lui [3], il se donne en même temps pour l'intermédiaire de l'union des siens avec Dieu : le Père est en lui et lui est dans le Père, ainsi faut-il que ses disciples soient en lui et lui en eux, pour devenir par lui un avec le Père [4].

L'ensemble de ces déclarations dut faire sur les apôtres une impression incomparable et, malgré la grandeur du mystère qu'elles renfermaient, leur donner l'assurance que leur Maître n'était pas un envoyé de Dieu, du genre des prophètes, mais était réellement venu d'auprès de Dieu. Ce n'était pas simplement un homme, mais, dans son être préexistant à sa naissance humaine, il devait être associé à l'être de son Père et partager l'essence divine.

[1] Jean, XIV, 7.
[2] XIV, 13, 20; XV, 1 sq. Cf. ci-dessus, p. 374-375.
[3] XVII, 1-2, 10.
[4] XVII, 11, 20-26. Cf. ci-dessus, p. 375.

Aussi comprend-on, après les événements du Calvaire, lorsque la constatation irrécusable de la résurrection de Jésus eut confirmé la foi des disciples, dans la mesure même où la Passion l'avait scandalisée, cette exclamation de l'apôtre Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu [1] ! » Cette parole marque un progrès incontestable sur les professions de foi antérieures, au Messie roi d'Israel [2], au Saint de Dieu [3], au Christ sorti du Père et venu en ce monde [4]. Elle est un point culminant. D'autre part, on ne peut nier qu'elle ne réponde elle-même à un réel progrès de la manifestation personnelle du Sauveur et qu'elle ne traduise, en quelque sorte, l'impression d'ensemble de son ministère.

Il est d'autant plus remarquable que l'évangéliste prête au Christ ressuscité cette parole profondément synoptique : « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu [5]. » Une telle parole, attribuée au Christ, à la fin de l'Évangile, si près de l'exclamation de Thomas, montre bien l'indépendance du rédacteur à l'égard des préoccupations systématiques.

Un apologiste tendancieux aurait mis une tout autre harmonie entre les déclarations qu'il fait prononcer par le divin Maître, celles qu'il met dans la bouche de ses disciples, et la théologie qu'il formule lui-même dans son prologue et dans sa conclusion.

Aurait-il d'ailleurs songé à introduire dans les discours du Sauveur ces réserves, ces progressions, ces retours, tous ces caractères d'opportunité, d'habileté et de mesure, qui conviennent à une révélation authentique et vivante, non à une thèse théologique? Enfin, aurait-il réussi à donner, de cette manifestation du Christ, une relation à la fois si indépendante des don-

[1] Jean, xx, 28.
[2] I, 49.
[3] VI, 70.
[4] XI, 27. Cf. Westcott, *St John*, p. LIX.
[5] XX, 17. Cf. t. I, p. 617 sq.; ci-dessus, p. 375.

nées traditionnelles, et si équivalente comme portée générale?

Si l'on se rappelle que notre évangéliste, loin de dissimuler l'humanité du Christ, la met au contraire en relief, telle qu'elle apparait dans les premiers Évangiles ; si l'on a égard qu'il insiste le plus souvent sur les rapports humains de Jésus avec Dieu, qu'il ne craint pas de relater les discours où le Sauveur semble corriger l'interprétation littérale que les Juifs donnent à l'expression de son identité avec Dieu, ceux où il se déclare inférieur à son Père, où il l'appelle le Dieu unique dont il est l'envoyé, son propre Dieu, comme il est le Dieu de ses disciples ; on ne peut moins faire que de formuler cette conclusion : l'écrivain entend relater la manifestation du Christ, non d'après l'idéal théologique que fait supposer son prologue, mais d'après l'histoire : et ce que sa relation offre d'indépendant et de complémentaire par rapport à la tradition synoptique, accuse une information personnelle, répondant à la réalité.

CONCLUSION

Résumons les principaux résultats de notre minutieuse enquête.

Nulle part les discours du quatrième Évangile n'apparaissent avec précision comme une création de l'évangéliste, qui utiliserait l'expérience de faits postérieurs à Jésus et traduirait les préoccupations du monde chrétien à la fin du premier siècle. On n'y trouve aucune allusion franche aux événements accomplis depuis la mort du Sauveur; les relations présentes de l'Eglise avec l'empire romain ou avec la synagogue ne semblent pas occuper la pensée de l'écrivain; ce qui est dit des institutions cultuelles, du baptême, de l'eucharistie, est sans rapport nettement marqué avec les usages récents; on n'est pas fondé à déclarer véritablement nouvelle l'idée qui est donnée du royaume de Dieu, ni celle qui est fournie au sujet du Christ Fils de Dieu, préexistant à sa venue sur la terre, ni aucune autre de celles qui figurent dans les discours attribués au divin Maître.

Au contraire, ces discours offrent des marques notables d'authenticité. Ils sont étroitement reliés à des faits dont nous avons dû reconnaître le caractère historique, mêlés d'incidents qui sont visiblement pris sur le vif et ont les meilleures apparences de la réalité. Les pharisiens et les chefs des prêtres sont décrits d'une façon indépendante des Synoptiques, et néanmoins, sous la nouveauté de certaines expressions, en accord intime avec ce qu'ils étaient à l'époque déjà lointaine où ils entraient en conflit avec Jésus. Comme le Christ des premiers Évangiles, le Christ de saint Jean annonce son avènement eschatologique, garde à l'idée de la parousie son relief, semble même déclarer qu'elle se

produira au cours de la génération contemporaine. Malgré la haute opinion que l'évangéliste se fait du Christ Verbe de Dieu, le Sauveur est présenté par lui dans sa pleine réalité d'homme; les relations qu'il déclare avoir avec son Père sont pareilles à celles qu'il revendique dans les Évangiles antérieurs; sa manifestation comme Messie et Fils de Dieu offre, dans le fond, le même caractère de prudence, d'habileté, de développement progressif, que dans ces premiers documents.

Pour l'ensemble, les discours du quatrième Évangile se présentent donc dans une situation semblable à celle des récits. Ils ne trahissent pas la main d'un théologien qui composerait de son propre fonds, sans attache avec l'histoire. Ils accusent plutôt un écrivain en possession d'une tradition ou de souvenirs authentiques.

Ainsi, qu'on l'envisage au point de vue des idées ou au point de vue des faits, la teneur de notre document ne contredit pas l'assurance obtenue par ailleurs touchant l'origine apostolique de l'ouvrage, mais tend positivement à la confirmer.

De cette simple teneur peut-on conclure que le rédacteur du livre soit un apôtre du Christ, Jean, fils de Zébédée ? Non sans doute. Considérés indépendamment de certaines indications spéciales, ni les discours, ni les récits ne réclament formellement une telle origine : ils pourraient fort bien avoir été rédigés par un disciple de l'apôtre Jean, utilisant le témoignage recueilli de la bouche de son maître [1]. Mais ils n'ont rien non plus qui s'oppose à cette origine apostolique immédiate : ils peuvent être sortis, tels que nous les

[1] C'est l'opinion soutenue par Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 476 sq.; *L'Église chrétienne*, p. 58 sq.; Weizsäcker, *Apostol. Zeit.*, p. 517 sq.; Harnack, *Die Chronologie*, t. I, p. 677; Moffatt, *The historical New Testament*, 1901, p. 495 sq.; P. Gardner, *A historical View of the New Testament*, 1901; Abbott, art. *Gospels*, col. 1794 sq.; Heitmüller, *Joh. Evang.*, p. 186 sq. Cf. Jülicher, *Einleit.*, p. 338 sq.

avons sous les yeux, de la plume de l'apôtre que Jésus aimait. Qu'en a-t-il été dans la réalité ? C'est un point qui doit être établi par d'autres arguments.

Au dernier quart du IIe siècle, à l'époque de saint Irénée, et même dès le milieu de ce IIe siècle, au temps des montanistes, des grands docteurs gnostiques, de saint Justin et de Papias, le quatrième Évangile était regardé comme l'œuvre de Jean l'apôtre, publiée en Asie-Mineure [1]. Cette croyance constatée jusque dans la génération qui vit paraitre notre Évangile, et dans la région où il fut publié, présente incontestablement une valeur de première importance. Elle suffirait à elle seule à former notre jugement.

Mais il est particulièrement aisé d'en vérifier le bien-fondé. L'apôtre Jean n'a pas vécu au delà des premières années du IIe siècle : l'ouvrage qu'on lui attribue est-il ou non antérieur à cette époque ? Le livre a sûrement pour patrie l'Asie-Mineure : est-ce que l'apôtre, sur ses vieux jours, a résidé en cette contrée ? C'était un Juif de Palestine, un témoin familier de Jésus : est-ce que notre Évangile, publié en Asie, est néanmoins l'œuvre d'un Juif, Palestinien, capable de narrer la vie du Christ d'après une information personnelle ? Autant de questions précises, dont l'ensemble forme quelque chose d'extraordinairement complexe, et auxquelles le témoignage, tant du livre que de l'histoire, fournit une réponse pleinement favorable.

Le quatrième Évangile a paru, au plus tard, aux environs de l'an 100. L'apôtre Jean résidait sûrement à Éphèse aux dernières années du premier siècle. L'auteur de l'ouvrage était, à n'en pas douter, un Juif de Palestine, en possession d'une tradition particulière sur la vie de Jésus. La concordance de ces données est on ne peut plus significative [2].

[1] Voir *L'origine du quatr. Évang.*, p. 223-247.
[2] Voir *ibid.*, p. 19-59, 108-177, 399-474.

Ce n'est pas tout. L'Évangile lui-même se réclame de l'apôtre Jean. En deux endroits, l'auteur s'identifie avec le disciple que Jésus aimait, c'est-à-dire avec le fils de Zébédée, et de telle façon qu'on ne peut faire l'hypothèse d'une fiction littéraire [1]. La vérité de cette identification se trouve d'ailleurs garantie, soit par la manière dont le disciple est mis en scène au cours du récit évangélique, soit par les particularités littéraires et les indications topographiques du livre, qui accusent directement la main d'un Juif palestinien, soit enfin par le fait que les Épitres johanniques ont incontestablement la même origine et réclament pour auteur commun un disciple immédiat de Jésus, dernier représentant de la génération qui connut le Sauveur [2].

C'est donc avec une pleine assurance que nous pouvons proclamer le quatrième Évangile œuvre de l'apôtre saint Jean.

Or, par un contre-coup qui ne crée aucun cercle vicieux, ce fait de l'origine johannique de l'Évangile, en même temps qu'il explique au mieux le caractère d'historicité qu'il a fallu reconnaître à l'ensemble des récits et des discours contenus en notre document, confirme d'une façon péremptoire cette historicité et nous permet d'en apprécier dans une large mesure la nature et le degré.

Si le quatrième Évangile doit être considéré comme œuvre de saint Jean, il est évident que nous avons affaire à un document de la plus haute importance. Sans doute, il reste possible et vraisemblable que l'apôtre ait imprimé son cachet propre dans la manière de raconter les miracles du Sauveur, dans le choix qu'il a fait des scènes évangéliques, comme dans le

[1] Voir *L'origine du quatr. Évang.*, p. 286-341, 483-488.

[2] Voir *ibid.*, p. 489-493; *A propos de l'origine du quatrième Évangile*, dans la *Revue bibl.*, janvier 1908, p. 89-97.

relief donné à tels ou tels des traits qui les composent. Il avait son but, sa méthode, son tour d'esprit personnel : rien d'étonnant qu'on en trouve la marque dans ses récits.

L'hypothèse est particulièrement plausible, en ce qui concerne les entretiens et les discours. A la distance d'un demi-siècle, la mémoire de l'apôtre ne pouvait, sans un miracle auquel Dieu n'était nullement obligé, avoir retenu intégralement les paroles du Christ ou de ses interlocuteurs; or, l'on sait que l'inspiration divine ne modifie généralement pas chez l'écrivain sacré les conditions ordinaires de sa mémoire ni de ses autres facultés de connaissance. Les Synoptiques sont loin de rapporter toujours littéralement les propos du Sauveur. Pour parler seulement du quatrième évangéliste, il est bien certain que ses comptes rendus ne prétendent aucunement reproduire la pleine réalité.

Bien plus, l'on peut parfaitement penser qu'en relatant les entretiens du Christ, l'écrivain leur a plus d'une fois fait subir une sorte de transposition ou d'interprétation, en exprimant la pensée du Maitre sous une forme qui se ressentait de l'expérience acquise et accusait le travail accompli dans ses pensées par l'effet de ses longues méditations.

Mais nous sommes ici dans le simple domaine du probable. Il semble impossible de déterminer dans le détail avec quelque assurance ce qui appartiendrait à l'évangéliste, par conséquent de préciser dans quelle mesure il a pu marquer de son empreinte et modifier la pensée originale du Maître [1].

Faut-il le dire, cette délimitation rigoureuse n'est aucunement nécessaire pour une juste appréciation de la valeur essentielle de notre document. Dès lors

[1] Diverses sont sur ce point les opinions des critiques partisans de l'authenticité de notre Évangile. M. Drummond, *Fourth Gosp.*,

que nous tenons pour assuré le fait de sa composition par le fils de Zébédée, comme nous savons l'auteur compagnon assidu et témoin familier du Sauveur, qu'il nous affirme lui-même son dessein de donner la foi au Christ par le récit de faits garantis par les disciples témoins et par lui-même, et que, d'autre part, sa sincérité, sa loyauté, son élévation morale, sont manifestement au-dessus de tout soupçon, nous pouvons avoir confiance en l'accord très général de ses récits et de ses discours avec la réalité. S'il est apologiste, il n'en est pas moins historien. Si ses narrations ont un cachet spécial, elles n'en correspondent pas moins aux faits. Si les discours qu'il attribue au Christ portent la marque de son esprit, ils n'en sont pas moins dans leur substance discours authentiques du Sauveur. Voilà ce que nous pouvons proclamer avec une définitive assurance.

p. 26, 41, 65-66, estime que les discours prêtés au Christ contiennent, pour une large part, la pensée personnelle de l'écrivain, mêlée à ses souvenirs. Au sentiment de B. Weiss, *Einleit.*, p. 381, du P. Calmes, *S. Jean*, p. 76, *Comment se sont formés les Évangiles*, 1899, p. 49, de Mgr Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, 4e édit., 1897, p. 128-129, *L'Eucharistie dans le N. T.*, dans la *Revue bibl.*, 1903, p. 513, du P. Lagrange, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1904, p. 18, les discours attribués au Christ reproduiraient avec fidélité la substance de l'enseignement de Jésus, tout en offrant une combinaison de la pensée johannique avec des souvenirs objectifs sur le Sauveur. D'autres auteurs voient seulement la part de l'évangéliste dans le travail de condensation qu'il a fait subir aux discours du Christ et la forme littéraire dans laquelle il les a traduits : D. Calmet, *S. Jean*, p. 7; Corluy, *In Joan.*, p. 15-16; Fillion, *S. Jean*, p. LI; Knabenbauer, *In Ioan.*, p. 48-49; Westcott, *St. John*, p. LVI-LIX; Godet, *S. Jean*, 4e édit., t. I, p. 144 sq. ; Mangenot, art. *Jean*, col. 1189; Sanday, *Fourth Gosp.*, p. 167-169; Reynolds, art. *John*, p. 718 ; Zahn, *Evang. Joh.*, p. 35-36 ; Fouard, *Saint Jean et la fin de l'âge apostolique*, 1904, p. 230-239 ; Nouvelle, *L'authenticité du IVe Évangile et la thèse de M. Loisy*, 1905, p. 133 ; Chauvin, *Les idées de M. Loisy sur le quatrième Évangile*, 1906, p. 176; Jacquier, *Nouv. Test.*, t. IV, p. 231, 256-260. L'enquête que nous avons établie semble justifier particulièrement cette opinion mitigée.

Et c'est là ce qui fait la valeur incomparable de notre document. Nous y trouvons l'information personnelle d'un disciple familier de Jésus, bien placé pour témoigner au sujet de ses actes et de ses paroles. Ce qu'il nous rapporte prend à nos yeux une importance égale, sinon supérieure, à ce que relatent les trois premiers Évangiles. Il complète ses devanciers au sujet des œuvres accomplies par le Maître, surtout en ce qui regarde sa pensée et sa manifestation personnelle. La tradition de l'Église concernant les grands sacrements de baptême, d'eucharistie, de pénitence, comme la croyance chrétienne à la préexistence éternelle du Christ et à sa divinité, se trouvent, grâce aux confirmations et aux précisions qu'il apporte au témoignage des Synoptiques et de saint Paul, rattachées d'une façon indiscutable à la volonté et aux manifestations expresses du Sauveur.

C'est donc à la rigueur de la lettre et selon sa portée absolue qu'il nous faut prendre la déclaration finale de l'auteur : « Ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que croyant vous ayez la vie en son nom [1]. »

[1] Jean, xx, 31.

FIN DU TOME SECOND

PASSAGES DU IVᵉ ÉVANGILE
INTERPRÉTÉS

INDEX ALPHABÉTIQUE

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SECOND

Imp. M.-R. Leroy, 185, rue de Vanves, 185. Paris.